唯識の解釈学

『解深密経』を読む

袴谷憲昭

まえがき

本書において、私が「解釈学」を取り上げるについて、私が暗黙のうちに前提としていた「問答法（dialecticē）」と「修辞法（rhētoricē、弁論術）」との相違を知ってもらうためには、プラトンの『プロタゴラス』（藤沢令夫訳、岩波文庫）が格好のものと言ってよいであろう。というよりは、この著作に象徴されるような形で、ソクラテスからプラトンへと継承された人間の考え方に対する批判的な考察が、ギリシアにおけるそれまでの「修辞法」による説得に対して、「問答法」による論証を確立したのだと言った方が正確なのであろうが、要するに、プラトンのこの著作は、ソクラテスが、彼より二回りほど年長の当時ギリシア最高の知者と名声の高かったソフィストの代表者プロタゴラスに対して質問し、その二人の問答を通して、ソクラテスがプロタゴラスの徳（aretē）に対する考え方を改めさせるという話を扱ったものなのである。

その話を要約してみてもつまらないであろうが、前半の中程では、徳が教えられるものだとするプロタゴラスに対して、その点をもっとはっきりと示して欲しいと問うたソクラテスに向かって、プロタゴラスは、それを理論的説明《ロゴス》（logos）ではなく物語《ミュートス》（mythos）による手法で語る。その方がおもし

ろいからだという。そこでプロタゴラスは、プロメテウスが神から火を盗んだという神話を全く独創的な展開のもとに示すことによって徳が教えられるものであることについて一大演説を打つ。このようなおもしろくて説得的な物語こそ、実は「修辞法」の一大要素なのだが、これをソクラテスは一問一答方式の「問答法」へ切り換えるような方向で話を進めていく。ところが、話が一問一答方式に変った直後に、プロタゴラスは人格形成における詩の有効さを論じる方向へ話をもっていこうとする。これは、「修辞法」が人の感情(パトス)に訴えて効を奏しようとするものである以上、プロタゴラスが感情を謳いあげる詩を重んじることは当然なことだということを示しているのであるが、ソクラテスは、その彼にとって、「まことに(alatheōs)すぐれた人になることこそ(men)むずかしい」と謳うシモニデスの句も「すぐれた人であることはむずかしい」と謳うピッタコスの句も同じように聞こえていることを問題とし、その欠点を論理的に指摘していく。なかでも、「こそ(men、語の後に置かれて、前の後を限定する不変化辞)」がなにを限定しているかを問題とする箇所などは重要だと思うが、しかし、結局は詩の話をしていても仕様がないから本題に戻ろうとソクラテスは言う。「と言いますのは、詩のことを話題にして談論をかわすということは、どうも私には、凡庸で俗な人々の行う酒宴そっくりのような気がしてならないのです。」というのが、話を元に戻すソクラテスの理由である。これ以下は、徳の問題をめぐって、話は純然たる「問答法」によって一つひとつ論証されながら進んでいくが、それについては実際に『プロタゴラス』を読んでもらうよりほかはない。

さて、以上で、『プロタゴラス』を枕に、「問答法」と「修辞法」との違いを簡単にみてみたわけであるが、西欧において、前者が「本質存在(エッセンティア)(essentia)」探究の学を築き、後者が「事実存在(エクシステンティア)(exsistentia)」発見の道を開いたというのは、西欧思想史にとってはもはや常識となっていることかもしれない。そこで、私流に、その二つの相対立する方法を説明すれば、「本質存在」探究とは、論点(トポス)(topos)Tについて、Tはxであると判断することであり、「事実存在」発見とは、同じTについて、Tにxがあると実感することである。前者の場合、「Tはxである」とxというTの本質が指摘されることによってTはその「性質」を指し示す主張命題の主語となるが、後者の場合、「Tにxがある」と個個のxが現実(リアル)に見られることによってTはxを収めている文字どおりの「場所」となる。かかる両者の対立の中で、論点Tについてxの真偽を批判的に判断する哲学が、西欧においては「批判の哲学(critical philosophy)」として強く根着き、その方法は形式論理学と呼ばれるものになったのであるが、他方、これに対抗して、論点Tを「場所」として捉える「場所の哲学(topical philosophy)」は、西欧においても消失してしまったわけではない。それは、ある時にはヴィーコの「場所の哲学」として、ある時にはハイデッガーやサルトルの「実存主義」として、また近時においてはポストモダンの運動として絶えず復活してきたのである。それはまた、一方の形式論理学が伝統論理学と呼ばれることからもわかるように、西欧の伝統的思惟方法に対しては、述語論理学と称されるものの強調と連動するものでもあった。西欧的伝統に対抗して形成された西田哲学が「有るものは何かに於てなければならぬ」と「於てある」ことを強調したのは、まさしく自らそれを「場所の論理」と呼んだごとく、述語論理学だったのである。

本書において、私は、上述のごとく相反する二つの思惟方法のうち、「本質存在」探究の学に連なる前者の系列を「論理主義」と呼び、「事実存在」発見の道に連なる後者の系列を「事実主義」と呼んで、両者の根本的違いを指摘した場合もあるので、このような両者の差異は絶えず意識するようにしていただければありがたい。ただ、「事実主義」という呼称については、かなり私の造語的性格も強いので、このうちの特に「事実」について説明しておけば、これはハイデッガーが「事実性(Faktizität)」と呼んでいるものとほとんど同じことを指すと考えていただければよい。ハイデッガーの『存在と時間』によれば、「事実性」とは、例えば岩石のようなものが実際に現われてくるようなことではなく、「現存在(Dasein)がいついかなる時でも現存在であるという、その事実(Faktum)が実際にあること(Tatsächlichkeit)」(p.56)であり、「目のまえのものの〈動かしがたい事実(factum brutum)〉の実際性でなくて、実存(Existenz)のなかへと受けいれられたところの、さしあたり押しのけられていようとも、現存在のひとつの存在性格」(p.135)であるとされる。また、きわめて卑近な例を取ることが許されるなら、例えば、鎌田東二氏が『場所の記憶』(岩波書店、一九九〇年)において、「うっそうたる樹林や奇岩のむきだしになった山は、古来から神が降臨し、死者の霊が赴く他界や聖地だと思われてきたけれども、一人で山歩きする者はそれが信仰でも幻想でも何でもなく、ただの厳かな事実であることに思い到るであろう。」(一四〇頁)といわれているような「事実」も、私が「事実主義」という時の「事実」である。「論理」ではなくかかる「事実」に訴えて「事実存在」発見の道を開こうとするものが、私の「事実主義」と呼ぼうとするものだと考えてもらえればよい。だから、神話も比喩も

夢もそういった意味での「事実」なのである。しかるに、なにゆえに「事実主義」などという用語を本書に持ち込んだかというと、本書の中心テーマでもある「解釈学(Hermeneutik)」というものが、かかる人間としての「現存在」の「事実」に訴えて「隠されていること(verborgen sein)」を「隠れなさ(Unverborgenheit)」にもたらすことにほかならないという状況があるからなのである。

さて、仏教の本の「まえがき」だというのに、西欧における相反する二つの思惟方法などということから書き始めたのでかなり訝しく思われているかもしれない。なぜそうなったかというと、私には、インド以東の東洋において、相反する二つの思惟方法の一方である「本質存在」探究の学としての「論理主義」を最初に提起したのは仏教の開祖釈尊であったと思われるからであり、インド以東の思想史もまた二つの思惟方法の対立としてみる必要があると考えられるからなのである。たしかに、釈尊の後にはギリシアのプラトンに比肩できるような人がいなかったために、彼の真に批判的な「問答法」は隠されてしまう結果とはなったかもしれないが、それにもかかわらず、パーリ上座部の聖典として伝承された経蔵の冒頭を飾る二篇の経典には、「問答法」においては、相手の考えが言葉によってきちんと批判されねばならぬということと、自分の主張命題は明確に陳述されねばならぬということとは隠されようもなく記し留められているといえよう。その結果、インド思想史における仏教登場の意味合とは、霊魂(ātman)はあると主張されていたそれまでのインド思想の「事実主義」に対して、仏教は霊魂はない(無我説)とその「事実主義」を否定するとともに、霊魂とは五蘊であると、「場所」的に捉えられていた霊魂の「本質」を論理的に指摘するものだったのである。この「本質存

在」探究の学が仏教思想史においてはアビダルマと呼ばれる説一切有部を頂点とする法の教義を形成する。しかし、その法が「場所」的に捉えられるようになるや、かかる「場所」的な法はないと再びその「事実主義」を否定して「法無我」を主張したのがナーガールジュナによって確立された大乗仏教であり、それは後の数少ない批判的な中論学派によって継承された。しかるに、釈尊以来のいわば今にも切れそうな細い線のような仏教史を絶えず取り囲んでいたのは、インド思想の「事実主義」とは明確な一線を画しがたいような、苦行主義的体験に基づくわかりやすい仏教だったのである。

ここで「わかりやすい」というのは、インド的通念にとって「わかりやすい」ということであるから、この仏教は、インド的「事実主義」を支える霊魂ともきわめて妥協的になりやすい傾向を示す。このように、説一切有部を取り巻いていた多くの仏教は、哲学的側面でも「場所」的な傾向を示しつつ、時代的な対応においても「わかりやすい」話題に富んだ教義を求めてスマートに振舞うことになる。かかる教義傾向を示した部派が、仏教史においては、大衆部であったり、犢子部や化地部や法蔵部などであったりしたのだが、説一切有部の中にも釈尊の主張すなわち仏説を論理的に厳密に確認選別するよりは、「わかりやすい」比喩に訴えて仏教の教義を語ろうとした一群のグループのあったことが知られている。彼らは比喩（dṛṣṭānta）に訴えて自説を主張するものという意味で「譬喩者（Dārṣṭāntika）」と呼ばれたが、それは理論的説明を重視する説一切有部からすれば当然のことながら貶称であった。その「譬喩者」の意味と思想史的な位置づけについては、加藤純章博士の勝れた研究成果がある（『経量部の研究』、春秋社、一九八九年、特に、六八—九三頁）ので、それを参照すべきであるが、譬

喩者が比喩という「事実」に訴えたと同じように、己れの苦行主義的体験を「事実」として訴えるグループもまた説一切有部に隣接して存在していた。それが本書でも問題とする実修行派（Yogācāra）にほかならない。彼らは、紀元後三、四百年にわたる間には、説一切有部に隣接並存しながら、己れの実修体験をマニュアル風に蒐集していったが、その間に仏教界を風靡するに至った大衆運動としての大乗仏教も吸収して、実践体験上の深層の心を重視する唯識思想を確立するとともに、その心を「場所」として、その「場所」たる依他起において本来的に存在しない所分別と本来的に存在する円成実とを考えて、一切法を三つの特質の観点から非存在と存在とに区別して考察するようになった。そこには、『般若経』に基づいて一切法を無自性と見做した中論学派に対する明らかな敵対意識が認められるのであるが、その典型が本書で取り上げる『解深密経』の三転法輪でもある。詳細は本書全体を読んでいただくのが一番よいのであるが、その間に絶えず注意していただきたいのは、本来敵対するはずの第二法輪に対する実修行派の対処の仕方である。三転法輪とは仏説としての法輪が三度転ぜられたという意味であるが、「事実主義」に立つ実修行派は当然のことながら第三の最後の法輪だけが究極のもので了義であるとするので、本来敵対するはずの一切法の無自性を説く『般若経』は未了義とされなければならない。そして、事実、彼らは『般若経』を未了義としては扱うのであるが、しかし、『般若経』を正真正銘の未了義としてしまったのでは自らの立場もなくなってしまうことが実修行派にとっては辛いところなのである。なぜなら、『般若経』の真の理解者は自分たちだということこそ彼らの主張でもあるのに、その『般若経』を貶めてしまったのでは自らの首を括るも同然の

ことになってしまうからである。そこで、『般若経』は、文字どおり理解されては困るという意味で未了義といわれるだけで、その文字の背後に「隠されていること」を「隠れなさ」にもたらすことが彼らの「解釈学」にほかならないということになる。しかし、中論学派にいわせれば、『般若経』こそ文字どおり理解すべき了義ということになり、ここにもお互いに決して相容れることのない対立点があるほか、実修行派と中論学派とでは、その考え方が根本的に悉く対立しているといわなければならないのである。両者とも、歴史的には、同じく大乗仏教として扱われるが、外面的には同じ枠のうちにありながら、前者は「事実主義」を採り、後者は「論理主義」を採る。本書においては、できるだけ、その違いを冷静に客観的に指摘しようと努めてみたつもりである。

その工夫の一環として私が本書で具体化したことは、単に『解深密経』を私なりに読解するのではなく、その思想史的な位置づけを真剣に議論せざるをえなかったチベット人学匠の見解を絶えず参照しようと努めた点にある。ツォンカパの『善説心髄』やチャンキャの『教義規定』の記述に触れた箇所がその主なものであるが、それが大きな意味をもつのも、ツォンカパやチャンキャというチベット仏教を代表する偉大な学匠が仏教の論理主義的側面を最も正統的に継承していることによるのである。ややもすれば、実修行派を代表する文献として、その方面ばかりから見られがちな『解深密経』に、異なった観点から照明を与えておくのは今後の唯識思想研究のためにも必要なことだと考える。

ところで、先に私は、xがあると実感する「事実主義」の思惟方法に対比させて、xであると判断**する「論理主義」のことを述べ、その両者の対比は本書においても絶えず意識していただきたいように書いたが、**恐らく、この対比は、チベット仏教においては、チベット語の(助)動詞の用法からいっても明瞭に意識されていたはずである。この点には、たまたま本書を書いている間に手もとに届いたハルプファス教授の最近の著書『あることとあるものについて』(SUNY Press, 1992) にも触れられていたので、私もこのチベット語における(助)動詞の用法の違いに簡単に注意を促しておきたい。ハルプファス教授はドイツの著名なインド哲学者で、現在はアメリカのペンシルヴァニア大学の教授であるが、今紹介した本の題名は実は非常に訳しにくいものなのである。その最大の理由の一つは、原題中に用いられている英語の be 動詞が、周知のごとく「である」ことを意味すると同時に「がある」ことをも意味しうるという事情にある。ところが、その事情は、この英語と大きな意味では印欧語として同じグループにあるサンスクリット語の場合にも大同小異なのであるが、それとは逆に、チベット語の場合には、繋辞としての「ある (to be)」(すなわち「である」)を意味する yin と、「存在する (to exist)」(すなわち「がある」)を意味する yod とは、その双方の語の否定である ma yin (ではない) と med (がない) との違いと同様に、明確に区別されているとハルプファス教授はいう (p. 24)。それは全くそのとおりなのであって、この双方の語の対比が厳密に峻別されていなければ、チベット語は正確に読むことが全く不可能となるであろう。とりわけ yin の用法は重要で、その重要性が意識されるたびに、私は、自分が最初にチベット語を教わった山口瑞鳳先生から、先生自ら「話し手と書き手の立場からの判断を示す認定助動詞」と規定される yin の重要性を強調されたお話を伺った昔日のことを想い起こすのである。しかも、その重要性が単なる語法上のことだけではなく、思想的な論述に

おいていよいよ然りと感じるような時には、チベット仏教の学匠が、自国語の特性だけによってそうなったのではなく、仏教の「論理主義」的思想伝統を生かすことによって、ますますその特性を強めえたのだということを思わないわけにはいかない。恐らくは、「がある」という「事実主義」を否定するために、「である」もしくは「ではない」という真偽の判断に関する主張命題を論理的に陳述しなければならないという「論理主義」の伝統はインドの仏教にもたしかにあったことであり、それがチベットにおいては自国語の特性をより生かすという形で実ったといえるのである。

しかし、もしもそういうことではなくて、「論理主義」的であるか否かが、単にその国語の特性だけによって決まるのであれば、同じ著書の中でハルプファス教授が紹介している(p.8)ように、中国思想研究者のグラハム教授が中国語について指摘したことが正しく、中国語もチベット語と同じように、「である」「ではない」を表わす「是」「非」と「がある」「がない」を表わす「有」「無」とが峻別されていたとするなら、中国思想史においても、「事実主義」に対抗する「論理主義」の強い伝統が形成されたはずであるが、実際に中国思想史を風靡していたものは、伊藤隆寿氏がその体質を「道・理の哲学」だと鋭く指摘した(『中国仏教の批判的研究』、大蔵出版、一九九二年)ように、「事実主義」だったと言わざるをえない面が強い。また、逆の事例をいえば、印欧語は、その一つを母国語とするハルプファス教授のいうように、「である」のか「がある」のかが曖昧な be 動詞を中心にしており、しかもその思惟がそれらの国語の特性だけに左右されているのであれば、西欧の思想史が「論理主義」と「事実主義」との区別さえきわめて曖昧なものになっていたはずであるが、実際はその逆で、デカ

ルト以来、その両者の明確な区別の上に立って、「論理主義」だけがむしろその主流をなしてきたのである。チベット仏教の場合も、万一その国語の特性だけが「論理主義」的であることを決定しているなら、チベット語を母国語とする人たちもしくはチベット語に堪能になった人たちはみな「論理主義」的となるはずであるが、多くの場合はむしろそうでない方が多いことには充分注意をすべきであろう。

なにはともあれ、仏教の思想を学ぶのにチベット仏教は必須のものであるから、チベット語を学ぶ人が増えることは大いに歓迎すべきことである。最近はその傾向も顕著だと知って喜んでいるが、最後に、つい数日前に読んだ中沢新一氏の一文に感想を認めて、多少長くなった「まえがき」を終えることにしたい。近ごろ『毎日新聞』の夕刊紙上には、同氏の「「概念」の復活」が連載されているが、四月一日(木)には、たまたま、その「法界の中に「住む」」という一文を読んだ。それはネパールのチベット仏教寺院に現在住んでいる同氏より寄せられたものであったが、そこには、日本から来た若者たちが「僕は悟りたいんだ」とラマ僧にしつこく聞くのでラマ僧も困っていると書いてある。彼らがなに語で聞いているのかはわからないが、その困る理由を中沢氏に言わせると、チベット仏教には「悟り」という言葉の概念に当るものがないからなのだそうである。しかし、チベット仏教が中国禅の「悟」や「覚」を「感受」を意味する tshor ba で訳したことはすでに敦煌文書で確認されていることだ。しかも、そのチベット語は、同氏の非難するどこか別な場所へ抜け出ることを願う若者の「悟り」ではなく、同氏の推賞する冷暖自知の「悟り」にぴったりなのである。しかし、大事なこと

は、チベット仏教にも「悟り」という言葉の概念があるということではなくて、同氏の推賞するようなその「悟り」、あるいは同氏が言葉を換えて推賞する「法界の中に「住む」」というような「悟り」は、チベット仏教においては、たとえ概念があろうとも、仏教ではないと批判するための否定対象としての概念だということである。悟って住みつくような「法界」は文字どおり「場所」にほかならないが、そんなストレートな「場所」は、依他起を「場所」として認める実修行派でさえ考えてはいない。中沢氏がいうような「悟り」は、教義的に邪教の断が下されたチョナン派になら探すに暇ないほどであろうが、本書によっては、まず、「論理主義」の中論学派に対比させて、「事実主義」の実修行派のことを知ってもらえれば、なぜ後者によって「解釈学」が必要であったかも理解していただけるのではないかと思う。

さて、文字どおり最後になってしまったが、拙い本書を、私の二人の恩師である平井俊榮先生と山口瑞鳳先生へ捧げさせていただきたい。平井俊榮先生は私にインド仏教の研究を唯識思想を中心に研究するよう導いてくだされた方であり、山口瑞鳳先生は私にチベット仏教の読解の手解きとともに固有の専攻以外にもそれと拮抗する研究分野を持つ必要性のあることを教示してくだされた方である。本書は両先生に献ずるにはあまりにも拙すぎるかもしれないが、両先生の学恩なしには本書のようなものさえ出来上がらなかったことを思わざるをえない。また、唯識を主題として一書をまとめうる機会を与えてくだされた春秋社の佐藤清靖氏と上田鉄也氏にも心からお礼申し上げる次第である。

著者

目次

唯識の解釈学――『解深密経』を読む

本書をよく活用してもらうために

○本書では読解の底本としてチベット訳を用いたので、語釈や解説中にはチベット語を無視するわけにはいかなかった。しかし、一般の読者にはチベット語の発音は必ずしも容易ではないと思われるので、本書で使用したチベット語は、原則として、全てこれを巻末にアルファベット順に配列し、その一応の発音をカタカナで表記した。本文中のチベット語全てにルビをふるのは煩雑である上に、実際上も困難だったからである。もちろん、これはチベット語の索引を兼ねたものでもあるので、チベット語を修得している人には、アルファベット順はかえって見にくいとは思うが、これを術語索引の一部として使用していただきたい。

○チベット語の索引を充実させたために、サンスクリットの用語索引は割愛せざるをえなかった。しかし、サンスクリット術語の検索へも道を残すため、和漢語索引中にそれなりの工夫をし、玄奘訳を中心とする術語に対応するサンスクリット語やチベット語の示されている箇所は、頁数を太字表記とした（詳しくは、本書、七二頁参照）。なお、和漢語索引では、和漢語を等しく採録する余裕がなかったので、玄奘訳中心の漢訳術語のようになったが、そのことを念頭に、術語索引として活用していただきたい。

序説

その点については、親愛なるソクラテス、私は次のように聞いています。つまり、将来弁論家（rhētōr）となるべき者が学ばなければならないものは、ほんとうの意味での正しい事柄ではなく、群衆に——彼らこそ裁き手となるべき人々なのですが——その群衆の心に正しいと思われる可能性のある事柄なのだ。さらには、ほんとうに善いことや、ほんとうに美しいことではなく、ただそう思われるであろうような事柄を学ばなければならぬ。なぜならば、説得するということ（peithein）は、この、人々になるほどと思われるような事柄を用いてこそ、できることなのであって、真実（alētheia）が説得を可能にするわけではないのだから、とこういうのです。

プラトン『パイドロス』（藤沢令夫訳）

一　解釈学と唯識思想

『解深密経（*Saṃdhinirmocana-sūtra*）』の登場はインド仏教思想史の展開の上に画期的な意味をもつ。正真正銘の解釈学（Hermeneutik, hermeneutics）を始めて明確な意識をもってその思想史に提供したのがこの経典だからである。

本書で取り上げるこの『解深密経』中の二章、すなわち「一切法相品」と「無自性相品」とは、その解釈学中でも白眉をなす。とりわけ後者は、「三転法輪」という、仏教の経典の展開を三段階に区分する方法によって、自らの思想的立場を表明したものとして有名である。これらの二章を含む本経の全体は、五世紀初頭までにはほぼ現行の形にまとめられていたのではないかと思われるが、それを総標する「解深密」という経名は「隠された意図（saṃdhi）を解放すること（nirmocana）」を意味する。このような意味をもった本経の題名中にも、当の解釈学的意識が込められていることは明瞭なことと言わなければならないのである。

ところで、なにげなく使ったかに見える解釈学とは、もとを質せば西欧由来の用語であることを忘れることはできない。この用語の一般的意味は、哲学や宗教のテキスト解釈を指すようであるが、[1]こ

こで特定して使用する意味は、多かれ少なかれそれがハイデッガーに由来することが意識されているものに限る。とはいえ、私はここでハイデッガーの解釈学の意味を詮議しようとは思っていないし、できるとも思ってはいない。ただ、仏教思想の解明に関し、その厳密か雑駁かを問わなければ、いわゆるハイデッガー流の解釈学が適用される例が、最近いささか目立つようになってきたのを私は多少とも憂えているので、その筋道をできれば正したいと思っているだけなのである。(2)

ハイデッガーの解釈学は現象学的解釈学とか実存論的解釈学とかと呼ばれたりもするが、ここでは彼の主著である『存在と時間』を直接参照しながら、その解釈学の特質を摘出してみよう。この大部の著述から的確な引用を試みることは容易でないが、以下のごとき四箇所(3)からの引用を示した上で、簡単な説明を加えることにしたい。

(1)現象学(Phänomenologie)は、存在論の主題となるべきものへと迫る接近の様式かつそのものを証示する規定の様式です。存在論はただ現象学としてだけ可能です。現象の現象学的概念は、自分を示すものとして、存在するものの存在(das Sein des Seienden)、その意味、その変化と派生とを意味します。そしてこの自分を示すことは、たとえば現われること(Erscheinen)のように、まだ決して任意なことではありません。存在するものの存在は、なんとも「現われないところの」なにものかが、なお「背後に」あるようなものでは決してないのです。

現象学の諸現象の「背後に」は、本質的には他の何ものもないが、現象となるべきものが隠さ**れていること(verborgen sein)はありえます。またまさに現象はまず大抵は与えられていないか**

らこそ、現象学が必要なのです。覆われてあること(Verdecktheit)は、「いわゆる」「現象」と、反対概念です。

(2)事態的に考えれば、現象学は存在するものの存在([das] Sein des Seienden)の学問すなわち存在論です。存在論の課題についての今述べられた説明において、現存在(Dasein)という、存在論的=存在的に優れた存在するものを主題とするところの、詳しくは、みずからを存在一般の意味への問いという根本問題のまえにもたらすところの、基礎的な存在論の必然性が生じたのです。現象学的記述の方法的意味は、解釈(*Auslegung*)である、ということは、探究自身から明らかになるでしょう。現存在の現象学というロゴス(logos)は、ヘルメーネウエイン〔解釈する〕(hermēneyein)の性格をもち、これによって、現存在自身に属する存在了解(Seinsverständnis)に対して、存在の本来的意味と、現存在に固有の存在の根本構造とが告示(*kundgegeben*)されます。現存在の現象学は、言葉の根源的な意義における解釈学(*Hermeneutik*)であって、これによって解釈の仕事が示されています。

(3)了解の働きは、現(ダー)の開示性(die Erschlossenheit des Da)として、つねに世界・内・存在の全体(das Ganze des In-der-Welt-seins)に、相当します。(中略)すべての解釈は、それが了解(Verständnis)に役立つものであるべきであるとすれば、解釈されるべきものを、すでに了解していたに相違ありません。(中略)しかし解釈は、そのつどすでに了解されたもののなかで動き、またこのものから自分を育てなければならないとするならば、循環(Zirkel)のなかでうごめくことな

く、いったいどうして解釈は、学問的な成果をあげることができましょうか。ことに前提された了解能力が、ふつうの〈人間および世界〉の知識のうちで動いているばあいは、なおさらです。(4)真であること (Wahrsein) (真理、Wahrheit) とは、見いだしながら=在ること (entdeckend-sein) です。(中略) しかし見たところ勝手なこの定義も、古代哲学の最古の伝説が根源(もと)から予知し、前現象学的にも了解していた必然的な解釈だけしか含んでいないのです。(中略) それゆえロゴスには、隠れなさ (Unverborgenheit)、ア=レーテイア (a-lētheia) が属するのです。「真理」という語による翻訳も、ましてこの表現の理論的な概念規定にいたっては、ギリシア人たちが哲学以前の了解として、「自明的に」アレーテイアの術語的使用の根柢に置いていたところの意味を、おおいかくすのです。

以上を要約すると次のようになろう。(1)現象学にとっての現象は「存在するものの存在 (das Sein des Seienden)」であるが、それは「隠されていること (verborgen sein)」「覆われてあること (Verdecktheit)」が多いので現象学が必要である。(2)その現象学は「現存在 (Dasein) の現象学」であり、その記述的方法としての解釈 (Auslegung) が解釈学 (Hermeneutik) である。(3)その解釈はすでに了解されたものという循環 (Zirkel) のなかで動くが、それを成り立たしめているのが「世界・内・存在の全体 (das Ganze des In-der-Welt-seins)」である。(4)「隠されていること (verborgen sein)」を了解し解釈する解釈学がロゴス (logos) であるが、したがってロゴスには、「隠されていること」が顕わにされた「隠れなさ (Unverborgenheit)」すなわち「ア=レーテイア (a-lētheia)」が属す。

以上の要約は誤っていないと思うので、ハイデッガーの解釈学とは、さらに一言でいえば、「隠されていること (verborgen sein)」を開示すること (erschließen) すなわち「秘匿の開示 (der Erschluß der Verborgenheit)[4]」ということになるであろう。彼の解釈学が「秘匿の開示」ということでよいならば、この語はそのまま『解深密経』の題名の翻訳に適用してもおかしくはないので、両者の狙いは図らずも等しいと見ることができる。もっとも、両者は、一方は四世紀末のインド、他方は今世紀初ドイツということで、時代も地域も異にしているので、厳密な意味で等しいなどということは決してできないが、両者の思想史上への登場の仕方には、奇妙なほどパラレルな面が多いのである。

さて、ハイデッガーは、先の引用(4)で、ロゴスに関して「隠れなさ (Unverborgenheit, a-lētheia)」を強調していたが、これは、ソクラテスやプラトンを出発点として育まれてきた西欧の正統的な「真理」観に対する彼の非哲学的挑戦を意味する。西欧の正統的な「真理」とは論理的な「正しさ (Richtigkeit)」を意味するが、彼は、そういう伝統的「真理」観を否定して、引用(4)で言われていたような「古代哲学の最古の伝説」、具体的にいえば、ソクラテス以前のヘラクレイトス的「真理」観へ還帰しようと試みるのである。その彼の「真理」観は、先の大戦後に著わされた『プラトンの真理論』においてより端的な形で窺うことができる。彼のその著によれば、プラトンがイデア (idea) のアレーテイア (alētheia、隠れなさ) に対する優位を主張したことによって、真理の本質に変化が生じ、「真理 (Wahrheit)」はオルトテース (orthotēs、正しさ) すなわち識別や言表の正しさ (Richtigkeit) に変ったとされる[5]。それを再びソクラテス以前の真理の原初的な本質 (das anfängliche Wesen) であるアレーテ

イアに戻そうとするのがハイデッガーの意図であり、そのために彼はプラトンの『国家篇』の「洞窟の比喩」のくだりを深読みすることによって、恐らくはプラトン自身でさえ「正しさ」の意味で使っていたアレーテイア (alētheia) を「ア＝レーテイア (a-lētheia、隠れなさ)」の意味に再解釈し、この深読みによって、「隠れなさ」という彼の「真理」は「隠されてあること (Verborgenheit)」から奪い取られずにすみ、その「隠されてあること」が「隠れなさ」へと顕わになることによって、「秘匿の開示」という彼の解釈学が可能となるのである。[6] したがって、ハイデッガーの解釈学とは、プラトンからデカルトを経由して「全西欧的思惟にとって標準的となった言表的表象の正しさとしての真理の本質」[7]に対する反動の哲学だったということができるであろう。

先に、『解深密経』の登場を、このハイデッガーの解釈学のそれに擬えたのであったが、双方を取り巻く情況は必ずしも類似してはいない。釈尊はしばしばソクラテスに類同させられるが、後者が修辞法 (rhētoricē) を避けて問答法 (dialecticē) によって正しさを選び取っていったように、前者も排中律を犯す詭弁を避けて真偽の決着に心がけたという点では、両者とも論理主義を貫いたとはいえ、プラトンを欠いた仏教思想史の情況はむしろ論理主義に反する事実主義の方が絶えず濃厚だったのである。[8] 換言すれば、これは、本来の論理主義的な仏教が、霊魂 (ātman、我) に基づくインド的習慣 (śīla、戒) を重んじた仏教以前の習慣重視主義の傾向に対し、その基盤である霊魂を否定する無我説 (anātma-vāda) という思想 (diṭṭhi、見) を主張することによって思想重視主義を採ったはずであるにもかかわらず、仏教思想史の内部においてさえ、絶えず事実主義に荷担しようとするインド固有の習慣重視主義の方が優勢であったということを意味する。しかも、両者登場の意味合いは、まさにここにおいて相違しているのである。それゆえに、ハイデッガーの登場は、彼自らも言うごとく「全西欧的思惟にとって標準的となった」正統的な哲学に対するアンチテーゼであったが、『解深密経』の登場とは、すでに仏教内部にも太い底流として存在していた習慣重視主義を「解釈学」の提供によって方法的に確立しただけのものとも見うる。しかし、その明確な方法の確立は、その後の仏教史に賛否両論を巻き起こさずにはおかぬほど重要なものだったのである。

この『解深密経』を生み出すに至ったグループは実修行派 (Yogācāra) と呼ばれ、仏教内部において比較的古い時期から習慣重視主義の重要な一翼を担っていたと考えられる。私見によれば、仏教内のこの習慣重視主義が大乗仏教の大方の流れの形成に大きく関与したと考えられるのであるが、[9] 厳格な習慣重視主義を標榜した苦行者は、その主義ゆえに都市部の僧院にはなかなか定住しようとはしなかったにちがいない。しかし、観法という比較的緩い苦行を修していた実修行者 (Yogācāra) たちは、厳格な苦行者たちに比べれば、案外早く僧院に定住するようになっていったと想定される。その彼らが、例えば、説一切有部の僧院に定住するようになれば、仏教の正統説を守るべく従来の学僧が経典の文言の異同を論理的に厳密に解釈しようとしていたのに対し、この新参の実修行者たちは、師資相承された自らの実修体験の方を事実として重んじ、それを仏教の教義解釈にも適用していったに相違ない。そういう彼らの見解は、有部の教義決着の一大集成である『大毘婆沙論』中にも散見しうる[10]のであるが、その実修行派自らが自分たちの実修体系の百科事典的叢書としてまとめ上げていったも

のが『瑜伽師地論（*Yogācārabhūmi*）』にほかならない。この実修行派が自らの体験の基盤に「心（citta）」を据えて体験を理論化していった時、この派の主張は唯識思想として結実したのである。『解深密経』の「心意識相品」はこの唯識思想を告げるが、本書で取り上げるこれに直結する二章は上述のごとくその解釈学を明かす。しかも、このような『解深密経』が、この派の一大叢書たる『瑜伽師地論』の新古の層を結合する新しい方の層の始めの部分にほぼ全文引用されているところに、実修行派にとっての本経の意味も自ずと暗示されていると言えるのである。

二　『解深密経』と『般若経』

さて、前節の末尾の方では、仏教は本来論理主義を採り思想重視主義を表明していたはずであるが、かかる主義を終始正統と見做したハイデッガー言うところの「全西欧的思惟にとって標準的となった」哲学とは異なり、仏教内部ではむしろその逆の事実主義や習慣重視主義が主流であるかのように滲透していたことを指摘したつもりである。しかも、その反動的な太い流れが実は『解深密経』の解釈学をも準備していたことになるのであるが、かかる解釈学の先駆的典型は、例えば、『維摩経』にも現われる「一音演説法」という次のような考え方である。[11]

世尊のお言葉が一つ生じた時でも、集会のものたちは〔その〕お言葉について異なったことを理解し、生けるものたちは自己の意味のままに理解するが、そのようなことが勝者に独特の仏の

特質なのでございます。

ここでは、仏の一語がそれを聞く人の能力にしたがって種々に異なって理解されることがむしろ称讃されているのであるが、このような考え方は、大衆部によっても表明されたようであり、大乗経典としては、『維摩経』以外でも、『華厳経』の「入法界品」や「十地品」、さらには『大般涅槃経』にも見出すことができる。[12] これらに共通することは、仏の一語を正確に理解するよりも言外の意味を多様に解釈する方を価値的に高く評価しようとしていることである。しかし、このような傾向に対し、あくまでも経典の文言を論理的に厳密に解釈しようとした説一切有部が反対の立場を採ったことは当然のことであり、如上の大乗経典に共通の一頌に関しても『大毘婆沙論』は全く別の解釈を与えているのであるが、[13] 大方の大乗の言外の意味を読み取ろうとする「解釈学」的傾向は事実主義や習慣重視主義の帰結としては避けがたいものであり、それが『解深密経』以前の「解釈学」としては「文字に依らず、義に依れ」という考え方を中心とする大乗の「四依」としてまとめられたものだと見做すことができる。[14]

「四依」とは、人と文と未了義経と識とは依（pratisaraṇa、依り所）たりえないから、それらを否定して順次に法と義と了義経と智とを依とすべきであるとの主張であるが、初期の大乗経典が一頻り出揃った後に登場した『解深密経』は、自分こそ最終段階の了義経であると宣言した経典だったのである。この了義経と未了義経との区別に関する考え方が決して一様なものでないことについては、次節で「三転法輪」に絡めて論じ直さねばならないであろうが、『解深密経』が自ら最終的了義経であるとの

自覚をもって現われた時に、これ以前に確固としてすでに存在し、その名声ゆえにそれに対して明らかな対抗意識を燃やしながらも、否定しきれずに換骨奪胎する方向で生かさざるをえなかった経典こそ『般若経』にほかならない。言い換えれば、『解深密経』は、自らが大乗経典の白眉とも認められた『般若経』の後に登場したという事実に訴えることによって、『般若経』を相対的に未了義の位置に落しめ、『般若経』の「秘匿の開示」を行うという解釈学の樹立を企てて、自分の方が生き残ろうとした経典だと見做すことができるのである。その際、『解深密経』が『般若経』に対してその文意がまだ隠された状態にあるがゆえに、「秘匿の開示」を通してそれを「隠れなさ」という明るみに晒そうとした当の『般若経』の文言の中心は次のような箇所にあったと考えられる。それは『二万五千頌般若』の系統に現われる文言なのであるが、とりわけこの系統には後世の増広改変もあったと想定されるので、当の箇所の文言の確定さえ容易ではないものの、今は便宜的に玄奘訳に依ってその箇所[15]を現代語訳風に示せば、次のとおりである。

　樹林などの内外の様々な物の中には、いつも微風があり、それらが互いにぶつかりあって種々の微妙な音を出すのであった。それらの音の中からは、一切法は無自性であり (niḥsvabhāvāḥ sarva-dharmāḥ)、無自性のゆえに空 (śūnya) であり、空のゆえに無相 (animitta) であり、無相のゆえに無願 (apraṇihita) であり、無願のゆえに無生 (anutpanna) であり、無生のゆえに無滅 (aniruddha) であり、このゆえに、諸法は本来寂静 (ādi-śānta) であり、本性として完全に開放されたもの (prakṛti-parinirvṛta、自性涅槃) であり、如来が出現しようがしまいが、諸法の法性 (dharmatā) は確定したものであり常住である、というような教説も聞こえたのである。

この『般若経』の無自性を中心とする教説に対し、その無自性のうちに三種の無自性の意図が隠されているという解釈学を施すことによって、無自性という実在論否定の考え方を、唯識思想の三つの特質に基づく実在論に切り換えようとしたのが『解深密経』の特に「無自性相品」だったのである。その解釈学的意図は、同品の始めの方を読んでいただければ自ずと明らかなことだと思うが、ここではかえって、『般若経』でありさえすれば全てに実在論否定の考え方が表明されているわけではないことに注意を喚起しておきたい。たしかに『般若経』の教説の本質的中心は空という実在論否定の考え方にあるのであるが、『般若経』自身の永い増広の歴史はむしろその教説が本質的な部分だけで構成されてきたのではないことを示している。もっとはっきりいえば、実在論否定で出発した『般若経』も、習慣重視主義的風潮の強いインドにあっては、時代を経るにしたがって、その習慣の原理ともいうべきアートマン的思考に侵蝕されて実在論的色彩を強めていったということである。[16] それゆえ、同じ『般若経』をめぐって二とおりの解釈も可能となっていったのであるが、この点に関連して、チベット近代の学匠チャンキャ (一七一七—一七八六) は、『宗義規定』の中で、次のような興味深い指摘を[17]行っている。

　〔『般若経』の解釈の仕方が二とおりになったという〕その〔ツォンカパの〕お言葉についていえば、尊師マイトレーヤは『現観荘厳論』において『般若経』の隠れた意味 (sbas don) を現観の次第を主として解釈し、尊師ナーガールジュナは『中論』などにおいて『般若経』の直接の教

示（dngos bstan）を空性の次第を主として解釈したので、『般若経』の意味を〔なにを〕主として解釈する〔かという〕仕方は同じからざる二様のものとなっているとおっしゃったと思われるのであるが、中論学派（dbu ma pa, Mādhyamika）の学流の開祖を二人であるとお認めになられたのではないのである。

このチャンキャの指摘をもっときつい言い方に改めてコメントするならば、これは、中論学派[18]とは『般若経』の無自性空の教説をそのまま「直接の教示」であると理解して『中論』を著わしたナーガールジュナだけを開祖として仰ぐものだ、ということを述べているのである。しかるに、『般若経』の無自性空の教説を「直接の教示」とは受けとめずに、その背後にある「隠れた意味」の方を本物の教説だと、現観という体験に訴えて主張したものは、中論学派の正統ではありえず、むしろ実修行派にまわされなければならない。チャンキャの真意はここにあるのであるが、事実、『現観荘厳論』を含む五つの論書を――厳格にはあくまでも私見であると断わらなければならないことではあるが――歴史的に実在しないマイトレーヤに帰したのは、アサンガ以降の実修行派だったのである[19]。この五つの論書は後世「マイトレーヤの五法」と呼ばれたものであるが、その一角をなす『現観荘厳論』は、チャンキャも指摘したとおり、現観という体験重視の観点から『般若経』の「隠れた意味」を明るみに晒そうとしたわけであるから、『解深密経』と同様に、これもまた仏教における解釈学の流れの一翼を担うものと見做すことができる。しかるに、後世の増広によって次第に実在論的色彩を強めていった『般若経』は、この『現観荘厳論』の登場とともに一層その傾向を強めるようになる。とりわけ『現

観荘厳論』の第八章「法身現観」と対応する『十万頌般若』および『二万五千頌般若』の第六二章、『一万八千頌般若』の第七三章以降には実在論肯定的章句の増広改変の跡が著しい。「諸法の法性は確定したものである」という実在論的文言を含む上引の『般若経』の箇所もこれらの部分に属するものであるが、これら三つの大部な『般若経』は、その実在論的色彩が好まれたためでもあろうか、インドにおいてはそれら三つを合したものに註釈を試みたものが『十万頌二万五千頌一万八千頌般若広釈』として恐らくは実修行派の手によって成立し、それがチベットにおいては仏教非正統派によって『除害論（*gNod 'joms*）』として珍重されることにもなったのである[20]。もっとも、このような展開は仏教史全体から見ればかなり後代のことに属するわけであるが、しかし、かかる動向の決定的側面は、七世紀前半のインドに留学して当時の全般若経文献を将来した玄奘の時代にはすでにほとんど果されていたのではないかと考えられる。そのような玄奘の留学した時代のインド仏教史を反映する典型的な例としては、『解深密経』の本書でも取り上げる「三つの特質（三相）」を説く「一切法相品」と酷似した、通称「弥勒請問章[21]」といわれるものの存在がある。この章は、チベット訳の『二万五千頌般若』では第七二章、同『一万八千頌般若』では第八三章に当り、正式には「分別菩薩学品」と呼ばれるが、同品相当のものは、玄奘訳『大般若波羅蜜多経』六〇〇巻中には含まれていないものの、玄奘訳無性釈『摂大乗論釈』中には、『摂大乗論』の「三つの特質」と重ね合わせるかのように、「如大般若波羅蜜多経中亦説」として同品相当の箇所がかなり長文にわたって引用されているという奇妙な現象が見られるのである[22]。これにはいろいろな説明も可能であろうが、この現象自体は、玄奘が将来した写本に

は含まれていなかった「弥勒請問章」も、別系統のものには玄奘以前のインドにおいて確実に成立していたということを示しているであろう。また、三大般若経系統の「弥勒請問章」以降の箇所には、諸本間で品の存欠の異同も大きいのであるが、玄奘以前には、なんらかの意味で問題となる品の存在したことは確認されるので、『般若経』の変質の決定的側面は七世紀前半までには成し遂げられていたとみて大過はないであろう。

さて、「弥勒請問章」中には、「如来が出現しようがしまいが、諸法の法性と法住と法界は確定したものである」という、本節の始めの方で玄奘訳に基づいて引用した『般若経』中の実在肯定の文言と非常によく似た一文もあるのであるが、その先の一文を含む箇所を三大般若経のそれぞれの章に辿れば、それは、『十万頌般若』の第六七章、『二万五千頌般若』の第六六章、『一万八千頌般若』の第七七章に当り、いずれも『現観荘厳論』の区分では第八章に属するものである。(23) この三大般若経のそれぞれの章は、すでに触れた文言からも明らかなように、法性や法界の実在を肯定する方向をはっきり示したものであるが、これらの章の一節には、その真実在を見る智慧を一刹那の心に認めた文言のあることが注目される。この文言は、直訳的に示せば、「(心の) 一刹那と相応した慧 (eka-(citta-) kṣaṇa-samāyuktā- prajñā-, (sems kyi) skad cig gcig dang ldan paʼi shes rab) によって無上正等覚を現等覚する」(24)と読まれるものであり、あるいは「(心の)一刹那と相応した慧によって一切法を遍知する」という意味と同じとも解釈できるものであるが、このように瞬時に全てを知りうるという考え方は、**一つの完き全体の実在をあらかじめ容認していなければ成り立ちえないものなので、「無我」と「無常」を主張する仏教の正統説とは本来馴染まないものである。**したがって、一刹那に一切法を知りうるというような主張は、説一切有部を中心とする仏教の正統説からは批判されたが、大衆部はそれを容認し、また、実在論的色彩を強めていった『般若経』の増広部分と軌を一にする大方の大乗経典も、瞬時に全体を知りうるという考え方を肯定し、その頂点は『華厳経』の「初発心時便成正覚」という表明に及んだ。実修行派も、当然のごとく、この考え方に与したので、究極的な仏智は、瞬時に全てを写し出す鏡のような智でなければならないとしたのである。(25)

実修行派によって作られたと考えられる『解深密経』が、そのような実在論的色彩の濃い部分の『般若経』の影響下にあったことは明らかであるから、かかる限定を設けた上であれば、『解深密経』の最初の四章、玄奘訳の「勝義諦相品」について、ラモット教授がそれを一種の般若経と見做しうると指摘したことは(26)決して不当ではない。しかし、『解深密経』は、『般若経』の実在論肯定的側面を最初の四章で継承展開するだけでは飽き足らずに、その無自性空の否定的側面を文字どおりに受けいれるべきではないとの考えを積極的に主張するために、第五章の「心意識相品」では心の実在論を説き、本書で取り上げる第六、七章では無自性空を三つの特質と三種の無自性とによって実在論的に解釈する解釈学を提起したのである。そして、その解釈学を明示したものこそ、第七章末尾の「三転法輪」の開陳にほかならない。

三　三転法輪の解釈学

ここで、第七章「無自性相品」末尾に述べられる「三転法輪」の箇所の要点を摘んでおけば次のごとくである。「三転法輪」とは、法の輪に喩えられた仏説が歴史上に三度転回されたとの意味で、第一法輪はヴァーラーナシーで説かれた四聖諦の仏説を指し、第二法輪は『般若経』で説かれた無自性の教えにして「空を説く様相（隠密相）」のもとに示された大乗の仏説を指す。最後の第三法輪は、それ以前の如上の二つの法輪のうちの後者と全く同じ教えが「正しく区別されたあり方（顕了相）」のもとに明白に示された仏説を指すが、第二法輪はその教えが明白に区別されて示されず、まだ隠されたものが残っているという意味で「未了義」とされるのに対し、第三法輪は同じ教えが明白に区別されてもはや隠されたものがなく文字どおりに受けとめられてもよいものという意味で「了義」とされる。もちろん、このような区別は『解深密経』が主張しだしたことで、しかも、自分こそはその最終的な第三法輪だと宣言しているわけであるが、しかし、自分こそ最終段階に当るという事実に訴えようとしている点で、これは明らかに私の言うところの事実主義を標榜しているのである。

しかし、仏教の正統説は論理主義にあるから、その正系を自負する説一切有部は、仏教として展開したものでありさえすれば全てそれらを仏教として容認するという事実主義は採らず、必ず論理によってそれらの正邪を決しなければならないとする論理主義的態度をどこかに保持していたように思われる。たしかに、説一切有部の守った仏説は、三転法輪的観点からいえば、第一法輪に属するものであり、その主張も、固有の特質を支えるものとしての法（dharma）を実体的に認める実在論に陥る傾向にあったので、これが後には無自性空の第二法輪によって論理的に批判されることになったにせよ、彼らが保持しようとした論理主義的態度そのものは決して非仏教的なものではなかったのである。この点では、同じ部派仏教の時代に、絶えず説一切有部とは対蹠的関係にあった大衆部の方が、インド的習慣にも妥協的ではるかに非仏教的であったと言えるであろう。しかるに、この両部派の違いをしっかりと認識することは、その後の仏教史における三転法輪的解釈学の登場の意味を理解する上でも重要なことだと思われる。その違いを見るために、多少安直かもしれないが、「法輪」と「了義」に対する説一切有部の見解を『異部宗輪論』より引用して示すことにしたい。[27]

> 法輪（すなわち仏説）は八支聖道である。全ての如来のお言葉が法輪を転じたものなのではない。全てが実質的に明瞭に説かれたものなのではない。全てが如実に説かれたものなのではない。全ての経典が了義として説かれたものなのではない。全ての経典が了義なのではなく、了義によって経典があるのである。

これに対応する大衆部の見解は、同じく『異部宗輪論』によれば、全ての点で対応するものではないが、「全ての如来のお言葉が法輪を転じたものである。全てが実質的に明瞭に説かれたものである。全てが如実に説かれたものである。[28]」と述べられていて、両者が真向から対立するものであることがわかる。これによれば、八支聖道を中心とする四聖諦を仏説と見做したのであり、なん

でもかんでも仏説と見做したわけではないことになる。そこには、了義のものだけが経典だとする論理主義的選択の姿勢が顕著なのである。これに反し、大衆部は、仏説と称されていさえすれば全てを仏説と認めるのであるから、きわめて妥協的で、これが、すでに見た「一音演説法」というあり方を肯定した大方の通俗的大乗経典をも仏説であると容認する動きに拍車をかけたことは想像に難くない。このように、仏説を事実として積み上げていくことによって吟味もされずに膨れ上がっていった大乗経典の展開の、その最終段階に至っていることを自覚したのが『解深密経』であり、その事実めかした展開に訴えて自分の主張こそが文字どおりに受けとられるべき了義であるとて、第二法輪の『般若経』からの「秘匿の開示」を自負したものこそ、その解釈学にほかならなかったのである。しかるに、この自負は、『般若経』も『解深密経』も真実において真実在が存在することを主張するのだとする点で軌を一にしているという考え方によって支えられており、事実、実修行派の唯識思想はその方向で確立されたといえる。だが、このことは、『般若経』の後代の付加的な実在論肯定的側面に誤魔化されずに、その教説の本質を、一切法は真実において無自性であるという主張に見出した中論学派にとっては、きわめてゆゆしい問題になってくる。というのも、中論学派にとっては、『般若経』こそ了義であり、したがって、その本質的教説である、一切法は無自性であるというような考えはそのとおり理解すべきものであるにもかかわらず、実修行派によっては、後から展開したものの方が一枚上だと言わんばかりの事実主義のもとに、『般若経』なぞは「秘匿の開示」を俟って始めて受けとられるべき一段低い了義（それゆえ未了義）とされてしまうからである。ここに、『解深密経』の登場以降において、三転法輪をめぐって、実修行派と中論学派との間には大きな対立が見られるのであるが、はるか後代にこの中論学派の系統を代表すべく現われたチベットの大学匠ツォンカパ（一三五七―一四一九）は、『善説心髄』においてこの問題を扱い、三転法輪の議論を、実修行派流の事実主義によって引っ掻き回されないように、できるだけ論理的に押えようと試みている。彼によれば、三転法輪とは全く単純な意味での事実としての時代の順序を示すものではなく、内容的にいって、「諸法について、固有の特質によって成立している自性が存在すると一様に説いている経典〔が第一法輪、そういう自性が〕存在しないと一様に説いている経典〔が第二法輪、如上の〕存在と非存在とが正しく区別されている経典〔が第三法輪である。〕[29]」ということになるので、それらは次のように規定されなければならないのである。[30]

それゆえ、第一期に四諦に依拠して固有の特質が存在するなどと説かれている第一〔法〕輪を未了義と示すのであるが、第一期に説かれたかぎりの全ての聖典に対してそうするのではなく、例えば、第一期にヴァーラーナシーで五群〔比丘〕に対して、下着を円く着るべきである、[31]などという学則が説かれている場合に、これについての疑義を断つ必要がないがごとくである。同様に、第二〔法輪〕も無自性などと説かれていることに対していわれるが、たとえ第二期に説かれたとしても、無自性などに依拠していない経典には矛盾を断つことを問うごとき疑義は存在しないから、それをここで未了義と示す必要はないのである。第三〔法〕輪たる了義として説明されるものもまた、先に説明されていたように、正しく区別されている諸〔経典だけ〕であって全て

なのでないことは経典自体からもきわめて明白なことである。

これは、第一期に属する経典が全て第一法輪の未了義ではないこと、例えば、僧団の規律条文がこの期のヴァーラーナシーで制定されたからといって未了義ではないがごとく、他の二つの法輪についても同様に、三つはともにその内容から規定されねばならぬことを指摘したものである。もちろん、この規定は、中論学派の側に立つツォンカパによってなされたものではあるが、右の指摘は、あくまでも『解深密経』自体の考え方を論理化しようとしたものであることに注意しなければなるまい。というのも、事実主義に立つ実修行派は、そういう論理化を嫌い、第二法輪と第三法輪とは説相が異なるだけであって、その意図は同一であり、後者は、隠されていた前者の「秘匿の開示」を行うことによって、前者の意図を明瞭に言語化したものであると主張し、両者の本質的差異を論理化しようとはしないからである。しかし、ツォンカパのように見るならば、自性が存在するという第一法輪を否定して成立した、自性が存在しないという第二法輪と、その存在と非存在との両者を容認した上でそれらを正しく区別するだけという第三法輪とは、決して両立しうるものではない。したがって、事実の展開を容認するだけではない中論学派は、論理的決着を経た上では、自性が存在しないと主張する第二法輪だけを了義であり勝義であると見做すのである。これに反し、両者の法輪に本質的な差異を認めない実修行派は、後者を前者の明瞭な言語化と見做すので、一段低い第二法輪も含みつつ、第三法輪こそは文字どおりに受けとってよい了義だということになり、彼らにとっての了義とは「文字どおりのものにおいて論理的破綻のないこと」(32)を意味する。もっとも、ここで使われている「論理」という意味合いには、第二と第三の法輪は「論理」的に矛盾するなどということを指摘するような厳密な意味はなく、言葉が前後に首尾一貫しているといった程度の語感があるにすぎないので、あまりそれに拘泥する必要はない。肝腎なことは、第二と第三という程度の差はあらばこそ、文字どおり受けとってよい経典が実修行派にとっては了義だということなのである。それゆえ、十一世紀ころの実修行派を代表するラトナーカラシャーンティは、その『般若波羅蜜論』の中で次のように述べている。(33)

いかなる経典であれ、その意味が文字どおりのものであれば、そ〔のような経典〕が了義にほかならない。その意味に第二の意味なきものであり、この意味は全く確定されたものである、というようなことに基づいて、了義なのである。なにによって了義なのか。その経典自体によるものと、それ以外のものによるものと、また双方によるものとである。なにがその経典自体によるものなのか。『聖解深密経』と『聖入楞伽経』とである。なにがそれ以外のものによるものなのか。『聖八千頌〔般若〕』などである。なにが双方によるものなのか。『聖二万五千頌〔般若〕』などである。

『八千頌般若』と『二万五千頌般若』と『解深密経』との間にそれぞれ程度の差を設けながらも、いずれをも大乗経典として了義と見做すところに、事実主義的実修行派の解釈学の面目が躍如としている。『二万五千頌』がそのセッティングの中でも中間的性格を示しているのは、前述の「弥勒請問章」の有無の問題が大きく関わっているのであるが、ここではこの件を扱わず、実修行派とは異なる中論学派の了義に対する見解をツォンカパの『善説心髄』(34)によって見ておきたい。

意味を〔他に〕導く必要があるというこの〔やり方〕には二つある〔。その二つの〕うち、(1)「父母を殺して」といって父母を殺すと〔経典で〕説かれていることについて、直接把握される意味を父母とは別に業有（karma-bhava）と愛（tṛṣṇā）に導く必要があるごときものが〔その〕一つの方法である。(2)第二の方法は、「白黒の業より楽苦の果が起こる」と〔経典で〕説かれていることにおいて、二業が楽苦を生起するということは、その両〔因果関係〕の認定法（yin lugs）であるが、それではない両〔因果関係〕の認定法は存在しないから、その経典の意味の真実はその場合には確定されているゆえに、それ以外に導かれるのは適切ではないと主張するものに対して、そ〔の因果関係〕の二つの意味の真実は、その直接把握されたもの以外に導かれる必要があると説明するごときものである。それゆえに、『中論光明』において、「了義とはまたなにについて言われるのか。論理的判断をともない勝義を主題として説明されるようなもの〔が了義〕である。なぜなら、それは、それとは別な方面に、他によって、どこにも導かれることはできないからである。」と説かれているのであり、説示されているとおりの意味の有無に対して了義と未了義とを区別するなら、論理的判断をともなっているだけで充分であるけれども、それでは不充分なゆえに勝義を主題としていると説かれているのである。それゆえ、「種子より芽が生じる」などと説かれていることに関しては、説示されているとおりの意味において論理的証明理由があるけれども、勝義を主題としたものではないから未了義であり、この意味から他の意味を導く仕方は上述のごとくである。それゆえに、諸実在について真実の生起はないと説かれているものは、論理的判断をもともなっており、かつ、その説示されたとおりの意味がその法の真実ではないと別な意味にも導くことはできない〔が、〕そのような類の経典が了義である。なぜなら、〔そのような経典は〕二つの導く方法のいずれの観点からも他に導くことはできないからである。

第二法輪のみを了義とする中論学派も、了義を文字どおり受けとってよいものと解するだけでなら、実修行派とはそれほど異なるところはないにしても、これに勝義の規定を大きく関与させる点に、中論学派の了義の規定の実修行派とは異なる最も重要な特徴があるのである。それが右のツォンカパの引用によってわかっていただけたのではないかと思う。

四　二種の空と三自性説

前節の中程でツォンカパに託けて指摘したことであるが、第二法輪と第三法輪とを論理的には互いに両立しえない対立的な考え方と見るならば、第二法輪とは自性が存在すると主張する第一法輪を否定することにおいて成立した非存在の主張であるが、第三法輪とはその存在と非存在とを正しく区別することによって両者を過不足なく容認する「中道（madhyamā pratipat）」の主張であると言うことができる。この中道を、実修行派は当然のごとく『般若経』と一致するものと見做す[35]のであるが、中論学派はかかる実修行派の「中道」に対する見解を決して許容することはできないのである。なぜなら、その実修行派の「中道」を支えている「空（śūnya）」の考え方が中論学派のそれとは全く異なっ

たものだからである。この「空」に関する考え方の違いを論理的に峻別するか否かという問題は、それによって、その解釈者自身も中論学派を選ぶか実修行派を選ぶかの岐路に立たされかねない重要な問題ともなる。勝義の論理を重んじてその違いを論理的に峻別し決着していけば、中論学派的な「空」を選ぶことになり、その違いにあまり拘泥せずに一方の「空」から他方の「空」へと「秘匿の開示」によって解釈学を試みていけば、実修行派的な「空」を選ぶことになるかもしれない。その選択は銘銘に任されるほかはないが、本節では、まずその二種の「空」[36]の違いを冷静に指摘してみることから始めたい。

実在論否定の本来の『般若経』およびそれに基づく中論学派の「空」は、「aは空である」もしくは「aはaについて空である」と定型化でき、その実例としては、例えば「蘊界処は空である (skandha-dhātv-āyatanaṃ śūnyam)」や「一切法は一切法について空である(sarva-dharmāḥ sarva-dharmaiḥ śūnyāḥ)」の記述[37]がある。これに対し、『小空経』に淵源する実修行派の「空」は、「aはbについて空である」もしくは「aにbがないならば、aはbについて空である」と定型化でき、その実例としては、例えば「色は眼について空である (rūpaṃ cakṣuṣā śūnyam)」や「講堂は象や牛や羊などについて空である (prāsādo hasti-gavâiḍakâdyaiḥ śūnyaḥ)」の記述[38]が考えられる。以上の二種の「空」のうち、後者は、その実例中のaに「講堂」が当てられていることからもわかるように、そのaは一箇の場所として空間化されやすい性質をもっているのであるが、そのaを場として他者たるbがない時に、bのないことを「aはbについて空である」と述べているにすぎないので、aは場所として依然存在し続けるの

である。この他者を空じる場所としての基盤をチベットの仏教用語では「空の基盤 (stong gzhi)」と呼ぶ。このようなaは、仮りに「aはbについて空である」と言ってみたところで、その空間化は避けがたいかもしれないのであるが、前者の「空」は、それをさらに「aは空である」という主張によって、一種の場として常に空間化されがちな基盤を絶えず否定し続けようとするものなのである。ここにおいて、aという基盤を否定する前者と、それを肯定する後者との間には、越えがたい溝が横たわっていることになるのであるが、実修行派はこの溝をすら彼らの解釈学によって一挙に越え、そこに『般若経』の継承者としての自らの立場を築こうとする。これを端的に示したものが、実修行派の基本典籍の一つである『中辺分別論』の冒頭の次のごとき二頌である。今それをヴァスバンドゥの註釈を挟み込むような形で引用してみよう[39]。

〔所取と能取との分別である〕虚妄分別 (abhūta-parikalpa) はある。そ〔の虚妄分別〕において〔所取と能取との〕二は存在しない。しかし、こ〔の虚妄分別〕には空性が存在する。しかも、そ〔の空性〕においてもそ〔の虚妄分別〕が存在する。――第一章第一頌

それゆえに、全ては〔空性と虚妄分別とについては〕空でもなく〔所取と能取とについては〕不空でもないと説明される。そして、〔虚妄分別の〕存在のゆえに、また〔所取と能取との〕非存在のゆえに、また〔空性の〕存在のゆえに、そ〔の空性〕は中道である。――第一章第二頌

注意深く読む人にはすぐわかるであろうが、ここには、否定的で批判的な視点はなんら示されていない。示されているのは、有るものは有り、無いものは無いという現状肯定的考え方だけであり、そ

れが「aはbについて空である」という一方の「空」の定型的なあり方によって表明されているにすぎない。まず唯心論的観点に立って、認識の主客を分かつ原因である虚妄分別のみが実在し、分かたれた主客である所取と能取との二は本来的に存在するものではないということを前提にしてしまいさえすれば、かの定型的な考え方において、aは虚妄分別、bは所取と能取ということになるから、「虚妄分別は所取と能取とについて空である」との結論はすぐ導き出せるのである。その際、虚妄分別は存在し、所取と能取とは存在しないことを分明に知ることが空性で、したがってこの空性も存在するということになる。しかも、この段階で存在するのは虚妄分別と空性とであるから、両者は空ではなく、その意味で、「虚妄分別は空性について空ではなく、空性も虚妄分別について空ではない」という表現すら可能であろうが、それを実際的に示したのが、前引第一頌末尾の「しかし、こ〔の虚妄分別〕には空性が存在する。しかも、そ〔の空性〕においてもそ〔の虚妄分別〕が存在する。」との言明である。その結果、所取と能取とは非存在（無）で空、虚妄分別と空性とは存在（有）で不空ということになり、この空にも不空にも片寄らないことを、実修行派では「中道」と称す。しかも、ここに準備された三分法的範疇、すなわち、所取と能取という範疇、虚妄分別という範疇、さらに空性という範疇は、すでに実修行派の三つの特質（三相）もしくは三自性のそれぞれの特性を充分に語り尽しているのである。この点に関しては、ツォンカパもやはり、『善説心髄』において、『中辺分別論』の第一章第一、二頌に触れた後で次のように説明している。ここでは、紙幅の関係もあり、第一頌に対する説明の部分のみを引く。[40]

そこで、〔ヴァスバンドゥの註釈では、〕「aにbがないならば、aはbについて空であり、また、ここにおいて余ったものが存在することがここにおける存在である、とて存在と非存在（空）とを如実に知ることが空性に入る無顛倒である。」と説かれているが、これによってもそ〔の頌の意味〕を示さんがために正しい空性が説示されているのである。「aに」とは空の基盤（stong gzhi）であり、それは虚妄分別にして依他起である。「bがない」といわれていることの存在しないとされるべきもの（med rgyu）とは所取と能取との二つの異なった事体にして所分別である。[41]「そ〔の虚妄分別〕において〔所取と能取との二は〕存在しない」といわれていることによって、かの前者（虚妄分別にして依他起）はこの後者（所取と能取にして所分別）について空であると示されているのである。それが存在しないならば、それの不在の場に（de'i shul du）余ったものが残っているようなその存在は一体なんであるのかと考えるかもしれないので、「〔虚妄〕分別はある」といい、また、〔「しかし、こ〔の虚妄分別〕には空性が存在する」という〕第三句によって〔その存在は〕依他起と円成実との二であると示される一方で、第四句によって別な疑義が断たれるのである。ヴァスバンドゥが、「aは空」と「bについて空」という意味をそのように説明したのと同じことを、スティラマティが〔さらに〕明瞭に示したものが、〔その〕『釈疏』において、「あるものたちは、一切法は兎角のように自性が完全に存在しないと考えるから、それゆえに、一切の損減を否定せんがために「虚妄分別はある」ということが説かれているのであって、「自性として」というのは語句の補足である。[42]」と説かれているものである。「〔虚妄〕分別はある」と

いうその語句は、それだけでは完全でないので、その補足〔の語句〕を引き出す必要があり、それがまた「自性として」というこ〔の語句〕なのである。そのようであれば、〔虚妄〕分別は単なる存在ではなく、自性としての存在もしくは固有の特質によって成立している存在なのである。〔そして、〕それらの存在のあり方は、円成実の場合においても同じである。

長い引用になったが、その全般にわたっていずこも省略しがたい緊密で明解な指摘を含んだ、いかにもツォンカパらしい説明と言わなければならない。とりわけ最後の指摘は、実修行派の側に立つ人にとっては承服しがたい点かもしれないのであるが、論理的には正しい指摘なので、三自性説の論理的構造を正確に押えるためには、特に留意しておくべきことである。

三自性説とは、所分別の自性と依他起の自性と円成実の自性とによって一切法を説明する実修行派の根本思想であり、『解深密経』「一切法相品」のように、一切法をその特質（相）から考察しようとする場合には、三自性は三つの特質（三相）とも呼ばれる。その三自性の構造は、前述したことや右のツォンカパの指摘からもわかるように、「aはbについて空である」という場合の「空」の考え方と本質的に異なるものではない。したがって再び繰り返す必要もないであろうが、この場合のaが依他起の自性もしくは特質で、bが所分別の自性もしくは特質である。さらに、このaとbの関係を如実に知る智もしくはその智によって知られる真実の対象が円成実の自性もしくは特質とされる。しかも、右のツォンカパの最後の指摘にもあるように、兎角のように自性が完全に存在しないものは所分別の自性だけであって、他の依他起と円成実との二自性は「自性としての存在もしくは固有の特質によって成立している存在」なのである。これに対し、中論学派の認める『般若経』は、一切法は真実もしくは勝義において無自性であると主張するものであるから、両者は、一方は自性を認めるもの、他方は自性を認めないものとして、論理的に真向から対立していることになる。しかし、実修行派は、このような論理的対決を避け、『般若経』に解釈学を施して、その無自性に「秘匿の開示」を試みるのである。それが、具体的には、無自性を三自性で換骨奪胎して成立した「無自性相品」の三種の無自性なのであるが、その詳細は当該箇所において見ることにしよう。

ところで、今触れたような実修行派の解釈学は、いくら論理的決着を迫ろうと根強いものなので、中論学派優位に仏教が展開してきたチベットにおいてさえ、実修行派的解釈学を根絶することはほとんど夢のような話だったのである。以下には、その点を知ってもらうべく、コメントなしに、チャンキャの多少は苦渋に満ちたこの辺の事情に関する記述[43]を引用して、この「序説」の主要部分に一応のけりをつけたいと思う。

〔中論学派の考え方を重視するチベットの学者は〕六〔識〕身とは異なったあり方のアーラヤ〔識〕を御承認なさらないけれども、第六の意識を部分に分けて、微細なある部分に対してアーラヤ〔識〕の語によって指示することは、偉大な中論学派のあるものによっても説明されるのであるが、とりわけ密教の方面の典籍では多いように見受ける。真実においては非存在であることを確定する仕方や言語的営為の規定を規定する仕方といったそれらに依って、経典の未了義と了義とを解釈する仕方にも微細な点がたくさんある。〔彼らは〕『解深密経』において三種の無自性

の意図が説示されたということによって、『般若経』などは了義の経典にほかならないと説示されていると御承認なさり、唯心派（すなわち実修行派）によって規定されたとおりの三つの特質（三相）の規定とは等しからざる自己流の三つの特質の規定をこそ、そ〔の『般若経』〕の主要な意味であると御承認なさるのである。しかしながら、〔彼らは〕唯心派の三つの特質のその規定の仕方をも、まず微細な空性を理解することができず順次に探求していかねばならない教化対象者の性向に俟って、経典の意味であると規定なさるのである。〔彼らはまた〕中間の〔第二法〕輪に関しても、否定対象に対し勝義という限定語が直接付されているものや意味上付されているものは文字どおりの了義であり、その経典中において勝義と真実という限定語が明瞭に付されずに「色は存在しない」などということによって示されたものは文字どおりに把握されるに適さない未了義であると御承認なさるのである。それらの方法の詳細については、〔ツォンカパの〕『善説心髄』によって知るべきであり、私もまた他の箇所で説明しようと思っているのである。

五　『解深密経』の研究文献

『解深密経』は、以上見てきたように、仏教思想史上に「解釈学」的方法を明確な自覚をもって確立した重要な経典であるから、それが登場した以降の種々の文献中で取り上げられてきたのは言うまでもないが、近代になってからでも、その研究文献は夥しいものになるであろう。ここでは、そういう文献を限無く取り扱うわけにはいかないが、基本的なものと重要なものとを、できるかぎり見落しのないように拾い上げてみることにしたい。もっとも、こういう研究文献の紹介は、本来冒頭で行うべきだったかもしれないのであるが、のっけから無味乾燥となることを恐れて後廻しにさせてもらったような次第である。以下、基本的なもの、ないし重要なものと思われたものには、通し番号を付して列挙し、本書のこれ以下においてそれに言及する場合のある時は、文献①、文献②などのように呼んで、その文献全体を指示することにしたい。なお、関連する文献や事項には違いないが、それを直接取り上げることがあまりにも煩瑣で専門的すぎると思われるようなものについては註記にまわすことにする。

『解深密経』はインドで著わされたものであるが、そのサンスクリット原典は完全な写本としてはいまだ知られていない。ただし、そのサンスクリット原題は、サンスクリット原典の知られる『中辺分別論釈』やカマラシーラの『修習次第』の初篇と後篇やジュニャーナシュリーミトラの著作中の引用[44]によって、*Saṃdhinirmocana-sūtra* であったことは確実である。sūtra を除いた題名の意味は、前述のごとく「隠された意図（saṃdhi）を解放すること（nirmocana）」で、ハイデッガーの解釈学が目指した「秘匿の開示（der Erschluß der Verborgenheit）」にも通ずる意義を担う。また、その完全なサンスクリット原典は知られないものの、上述のサンスクリット文献中の引用や、さらには『唯識三十頌釈』[45]のそれによって、断片的なサンスクリット文は従来も知られていたのである。最近になって報告された重要なサンスクリット断片には、松田和信氏によって始めて同定されたベンドール写本中の

本経「分別瑜伽品」末尾より「地波羅蜜品」冒頭へかけての箇所相当の比較的長いものがある。[46] なお、従来の諸状況から考えて『修習次第』後篇劈頭所引の一頌は、当然本経中のものに同定されていても不思議はないと思われるのに、私の知るかぎり、まだそれが果されていない上に、本経中自体の頌としても大事なものと判断されるので、あえてそのサンスクリット文を和訳とともに示しておけば次のとおりである。[47]

nimitta-bandhanāj jantur atho dauṣṭhula-bandhanāt/
vipaśyanāṃ bhāvayitvā śamathaṃ ca vimucyate//

衆生は観とおよび止とを修習した後に、相縛よりさらに粗重縛より解放される。

さて、上述のごとく、『解深密経』には完全なサンスクリット原典が知られていないので、その分余計現存諸訳本の重要度は増す。知られているものは、経の全体にわたる訳本が三種、その一部分に相当する訳本が三種である。文献①—③の三種の完訳本のうち、チベット訳は、菩提流支訳（五一四年）や玄奘訳（六四七年）に比べて新しく九世紀劈頭に翻訳されたものであるが、本書では底本としたので便宜上これを初出する。

① *'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa theg pa chen po'i mdo*, P. ed., No. 774, Ngu, 1b1-60b7: D. ed., No. 106, Ca, 1b1-55b7: N. ed., Ca, 1b1-81a7

②菩提流支訳『深密解脱経』（五巻）、大正新脩大蔵経（以下、大正蔵と略す）、一六巻、六六五頁中—六八八頁上

③玄奘訳『解深密経』（五巻）、大正蔵、同、六八八頁中—七一一頁中

④求那跋陀羅訳『相続解脱地波羅蜜了義経』（一巻）、大正蔵、同、七一四頁下—七一八頁上

⑤求那跋陀羅訳『相続解脱如来所作随順処了義経』（一巻）、大正蔵、同、七一八頁上—七二〇頁中

⑥真諦訳『仏説解節経』（一巻）、大正蔵、同、七一一頁中—七一四頁下

文献①のチベット訳は序と本文十章よりなるが、この章分けに全く合致するのが文献②の菩提流支訳である。文献③の玄奘訳は、以上二つの第一章より第四章までを一括して「勝義諦相品」と称する。本書では、この玄奘訳の品名がよく章の内容をも表わしているので、序品を除く玄奘訳全七品の品名を各本共通の章名としても使用することにする。[48] 文献④—⑥は部分訳であるが、真諦訳は序および第一—四章の「勝義諦相品」に相当し、求那跋陀羅訳の文献④は第九章「地波羅蜜多品」、文献⑤は第十章「如来所作事品」に相当する。もっとも、真諦訳は、すでに出来上がっていた全十章の中から序と前四章を選んで訳出されたものではなく、それだけで一つのまとまりをもっていると考えられていた形態の訳出と見做されているので、通常の意味で部分訳というのは必ずしも適切ではない。

以上の諸訳中、中国以東の漢字文化圏で最もよく読まれたのは、法相宗の伝統と相俟ったためでもあるが、玄奘訳である。この伝統を踏まえながら訓読国訳された玄奘訳に次のものがある。

⑦深浦正文訳註『解深密経』、国訳一切経、経集部三（大東出版社、一九三三年、一九七二年再版）

さらにその翌々年には、『解深密経』にとっての始めての近代文献学の成果ともいうべき労作が世に問われた。ベルギーの仏教学者ラモット教授による次のような著作である。

⑧Étienne Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra: L'Explication des Mystères*, Louvain/Paris, 1935

これは、チベット訳をナルタン版によって校訂したテキスト部分と、それに基づくフランス語訳部分とからなる。もちろん、漢訳諸本、とりわけ玄奘訳は絶えず参照されているが、この成果の一つの特徴は、ほとんどの術語もしくは重要な章句についてサンスクリットへの還元が試みられている点であり、これは、訳本でしか残っていない文献を、インドのサンスクリットのコンテクストに戻して読み取ろうとする研究に一つの方向性を与えた成果としても注目される。当然、それらの還元には、断片やパラレルパッセージの回収や読解の進展とともに訂正を余儀なくされるものも少なくないが、その方向性そのものは重要である。私もこの方面での訂正には若干寄与してきたつもりであるが[49]、最近のその典型的な成果としてはシュミットハウゼン教授による次のようなものがある。

⑨Lambert Schmithausen, "On the Vijñānamātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII. 7", *Studies of Mysticism* (『神秘思想論集』) *in Honor of the 1150th Anniversary of Kobo-daishi's Nirvāṇam* (Naritasan Shinshoji, 1984), pp. 433-455

これは、極端な言い方をすれば、"ālambana-vijñapti-mātra-prabhāvitaṃ vijñānam（識は単なる識別だけによって構成されている把握対象をもつ）" というたった一文のサンスクリットを還元するために、関連諸文献を精査して、その一文の示す思想構造を克明に分析したものである。これは、本経の第八章「分別瑜伽品」第七節にある一文なのであるが、シュミットハウゼン教授は、その分析を通じて、

この一文こそ、**唯識思想固有の現存最古のソースであるだけではなく、その最初の文献上の表明である**と結論づけている。

さて、チベット訳に基づく邦訳についていえば、次のようなものがある。

⑩伊藤秀憲「解深密経ヴィシャーラ＝マティの章」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五号（一九七一年三月）、一八四―一六九頁（横）

⑪伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経」㈠㈡㈢㈣『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第六号、一七四―一六二頁（横）、第七号、一一三―一〇三頁（横）、第八号、一―一〇頁（横）、第九号、一―一八頁（横）（一九七二年三月―一九七五年三月）

⑫松本史朗「唯識派の一乗思想――一乗思想の研究(Ⅱ)――」『駒沢大学仏教学部論集』第一三号（一九八二年十月）、三一二―二九〇頁（横）

文献⑩⑪は、実質的には一連のもので、これによって、チベット訳の第八章の一部と第九、十章とを除く全てが和訳されている。本書で取り扱う二章中、「一切法相品」の和訳は文献⑪の第七号で、「無自性相品」のそれは同第八、九号で与えられている。本書の和訳がこれらを参照させていただいたことはいうまでもない。文献⑫は、「無自性相品」の第一五節を和訳したのみであるが、その和訳箇所の三乗の問題の思想的考察には欠かせないので、ここに掲げておいた。その詳細については、本書当該箇所で再度言及したい。

なお、本経チベット訳には、きわめて希有な例であるが、敦煌文書を通じて、旧チベット訳と思わ

れるものが知られる。それについては、次の報告と両訳対照校訂本が公けにされている。

⑬Noriaki Hakamaya, "The Old and New Tibetan Translations of the *Sandhinirmocana-sūtra*: Some Notes on the History of Early Tibetan Translation"『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四二号（一九八四年三月）、一九二―一七六頁

⑭Noriaki Hakamaya, "A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the *Sandhinirmocana-sūtra*" (I)(II)(III)『駒沢大学仏教学部論集』第一七号（一九八六年十月）、六一六―六〇〇頁、『駒沢大学仏教学部論集』第一八号（一九八七年十月）、六〇六―五七二頁、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号（一九八七年三月）、三五四―三二〇頁、

以上は、本経の本文諸本およびそれに関する研究文献について触れてきたが、以下に、本経本文に対する註釈文献およびそれに関する研究文献を取り上げてみよう。

⑮*'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa'i rnam par bshad pa*, P. ed., No. 5481, Ngi, 1b1-14a1: D. ed., No. 3981, Ngi, 1b1-11b5

アサンガに帰される小部の註釈であるが、アサンガの著者性には疑義も呈せられている。その大部分は、文献⑧中に挿入され使用されているので、大体はそれによって知られる。

⑯*'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa'i mdo las 'Phags pa Byams pa'i le'u nyi tshe bshad pa*, P. ed., No. 5535, Tshi, 171a1-203a8: D. ed., No. 4033, Bi, 318b1-345a7

これは「分別瑜伽品」のみに対する註釈で、イェシェーニンポの著作とされている。この著者名は

サンスクリットにすればジュニャーナガルバとなるが、彼はシャーンタラクシタの師の中論学派の学匠とは別人と判断されている。[50]

⑰*'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa'i mdo'i rnam par bshad pa*, P. ed., No. 5845, Co, 1b1-Cho, 217a2: D. ed., No. 4358, Cho, 1b1-293a7

本経全体に対するかなり詳細な註釈文献であるが、チベット撰述ではないかとも疑われている。著者はチャンチュブドゥトゥルとされるが、チベット撰述だとすれば、その著者はティソンデツェン王だとの可能性もあるとの説がシュタインケルナー教授によって示唆されている。これについては、文献㉑を参照されたい。

⑱円測『解深密経疏』（十巻）、大日本続蔵経、第一輯第三四套第四冊二九一枚右―第三五套第一冊五〇枚左

⑲*'Phags pa dGongs pa zab mo nges par 'grel pa'i mdo rgya cher 'grel pa*, P. ed., No. 5517, Ti, 1b1-Di, 198a5: D. ed., No. 4016, Ti, 1b1-Di, 175a7

⑳稲葉正就『円測・解深密経疏（散逸部分）の研究漢文訳篇』（元、『大谷大学研究年報』第二四集、一九七二年二月、ほぼ同時に、別刷として単行本にても、一九七二年刊）

文献⑲は、文献⑱からのチベット訳である。文献⑱はその後の伝承の断絶があって散逸部分を含むようになったが、それを文献⑲によって再び漢文に還元したものが文献⑳である。チベットにも知られた大部の重要な註釈文献として注目される。

㉑Ernst Steinkellner, "Who is Byaṅ chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the *Saṃdhinirmocana-sūtra*—A survey of the Literature", *Berliner Indologische Studien*, Band 4/5 (1989), pp. 229–251

これは、前述のごとく、文献⑰の著者問題に触れながら、現存のもしくは散逸した本経の註釈文献に網羅的に言及したもので、註釈諸文献に関する諸問題を鳥瞰するために至便である。

さて、本経に対する直接の註釈文献ではないが、本経の思想的特質を批判的に考察する場合に決して欠かすことのできないものが、これまでも取り上げてきたツォンカパの『善説心髄』にほかならない。これに関する研究文献も近年は多くなってきているが、ここでは基本的資料になるもののみを指摘するにとどめたい。

㉒Tsong kha pa, *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos Legs bshad snying po*, The Collected Works (gSuṅ 'bum) of rJe Tsoṅ-kha-pa Blo-bzaṅ-grags-pa, Vol. 21, f. 478–f. 714, l. 5

㉓法尊訳『弁了不了義善説蔵論』、仏教大蔵経、第四八巻、一〇〇—一七二頁

㉔Robert A. F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, New Jersey, 1984

文献㉒がチベット原文で、文献㉓はそれの法尊（一九〇二—一九八〇）による一九三六年の訳出で、夙に名訳の評価が高い。文献㉔は、同じく文献㉒の英訳である。邦訳にはまだ全訳はないが、片野道雄氏によって進められてもいるから、次には、その出発点となったもののみを挙げておく。

㉕片野道雄「ツォンカパ造了義未了義論の試解㈠——チベット仏教の唯識受容についての一性格——」『大谷大学研究年報』第三四集（一九八二年二月）、四一—八七頁

なお、最後に、『解深密経』に関して実修行派の側からの評価を明記した文献として欠かせないものに、ヴァスバンドゥの『釈軌論』があるが、これについては特に触れることができなかったものの、短いながらきわめて的確な左の論稿があるので紹介しておきたい。

㉖松田和信「教説と意味——釈軌論・第四章より——」『大谷学報』第六三巻第二号（一九八三年九月）、七九—八〇頁

註記

（1）André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 412 によれば、「哲学的あるいは宗教的テキストの解釈、特殊的には聖書の解釈。その語は、特に象徴的なものの解釈に適用される。」とある。

（2）その最近の傾向を代表する典型的な例を一つだけ挙げるとすれば、Donald Lopez (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, 1988 がある。本来は、こういう書物に載った論文を一つずつ批判していかなければならないのであるが、別な機会を俟ちたい。「解釈学」に対する私の簡単な批判的コメントについては、拙書『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）、二九七—二九八頁、三〇三—三〇四頁、三四五頁、「無明」のテーマを中心に「解釈学」の問題点をより具体的に突込んで論究した松本史朗氏の批判的コメントについては、奈良康明監修『仏教討論集・ブッダから道元へ』（東京書籍、一九九二年）、三七—五〇

頁を参照されたい。

（3） Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927 (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967) を参照しているが、引用は原語を補った以外、全て、桑木務訳『存在と時間』(上)(中)(下)（岩波文庫）による。ただし、（4）の引用中で Unverborgenheit に当る語を「隠れなさ」としたのは、桑木訳に「隠されてないこと」とあったのを、私の従来使っている訳語と統一するために改めたものであることをお許しいただきたい。引用の所在は、（1）は(上)七五頁、（2）は(上)七七—七八頁、（3）は(中)五六頁、（4）は(中)一七五—一七七頁である。

（4） かかる用語をハイデッガーが実際用いたかどうかまでは確認できないが、卒直にいえば私の造語である。しかし、前註で指摘した（3）の引用や桑木訳(中)一一三頁における「開示性（Erschlossenheit）」の用例からみて造語に無理はないと思う。

（5） Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (mit einem Brief über den《Humanismus》), Francke Verlag, Bern, Zweite Auflage, 1954, pp. 41–43：マルティン・ハイデッガー、木場深定訳『(真理の本質について）プラトンの真理論』（ハイデッガー選集XI）、七〇—七二頁参照。

（6） 「洞窟の比喩」をめぐる「正しさ」と「隠れなさ」の問題については、前掲拙書（前註2）、一八一—一八七頁、および、拙書『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、二四〇—二四一頁参照。なお、ソクラテス以前と以後とで、西欧の真理観が「隠れなさ」から「正しさ」へと変質したように、同じロゴス（logos）という言葉も、ソクラテス以前では、ヘラクレイトスが用いるような、万物の背後に実在する「理法」であったものが、ソクラテス以降では「言葉」や「論理」という意味に大きく変化していることに注意しなければならない。また、以上述べたことを踏まえてもらえば断わるまでもないであろうが、本書「序説」の扉に引用したプラトンの『パイドロス』中には alētheia が使われているが、これが「正しさ」ではなく「**隠れなさ**」を意味しているとすればおかしいことになるはずである。

（7） **Heidegger, *op. cit.* (前註5), p. 44：木場訳、七三頁。**

（8） ここで対比的に用いた「論理主義」と「事実主義」という用語法はあまり馴染みのないものだと思うので、多少説明を要しよう。「論理主義」は、logicism の訳語だと考えれば、「哲学において論理に優位性を置く学説」ということになろうが、これを西欧哲学の特定の学派に結びつけることなく、さらに「論理」に「言葉」による判断という広い意味まで含めてもらえるなら、私としては「論理主義」を logicism の訳語と考えてもらっても差し支えない。ただ、その場合には、これに対立する用語として通常は「心理主義（psychologism）」が念頭に置かれるであろうが、私のいう「事実主義」は、「論理主義」でないものを広く指したいので、「心理主義」だけを意味するわけではない。私の意味したい「事実（fact）」とは、事実は言葉（論理）によっては表現できないと考えている人の「事実」であり、その事実を、心理であろうと夢であろうと歴史であろうとなんであれ、言葉によってではなくその事実そのものによってしか訴えることはできないと考え、他に対してもそのような「事実」の優位を主張すれば、それが「事実主義」であ る。しかし、これに見合う西欧の用語はないようであり、仮りに factualism という語を造ってみたところで一人合点の域を出ないと思うので、その両者を既存の用語でいえば、「論理主義」は「問答法（dialecticē）」的方法による論証である点からみて「批判の哲学（critical philosophy）」、「事実主義」は「修辞法（rhētoricē）」的方法による説得である点からみて「場所の哲学（topical philosophy）」と呼ぶことができよう。なお、この両哲学の対比については、前掲拙書『批判仏教』（前註2）、三—四六頁、さらに、かかる両哲学的な対立面から仏教の問題を捉えてみた平易な言及については、拙書『道元と仏教』（大蔵出版、一九九二年）、六〇—九八頁を参照されたい。また、両者の対立を、西欧の永い伝統の中でいえば、「論理主義」は「本質存在（essentia）」を追求する学系、「事実主義」は「事実存在（exsistentia）」を把捉する学系ということになるであろう。しかも、正しい仏教はこの点でも前者である。チベット語の用法でいえば、前者は「である（yin）」によって追求され、後者は「がある（yod）」によって把握されるが、仏

教は性質（dharma）の本質（svabhāva）をxであると判断し批判するものでこそあれ、xがあると訴えるものではないからである。したがって、仏教は、「事実」に訴えて「アートマン（ātman、我）がある」などという主張がなされた時には、それを否定したのであり、その否定は後世「絶対否定（prasajya-pratiṣedha, med dgag）」と呼ばれるようにもなった。ところで、私が先程来「事実」という語によって意味しようとしていることは、ハイデッガーの「事実性（Faktizität）」という語にも含まれていると考えられるので、これについては、桑木訳、(上)一一〇―一一頁、(中)二三―二四頁などを参照されたい。なお、「事実」については、現代に生をおくる我々自身としても気をつけておかねばならない問題があるようにも思う。というのも、今日の科学（sciences、学問）は知らず識らずのうちに「事実」迎合的になってしまっているかもしれないからである。それは、科学がいつのまにかデカルト的であるよりはダーウィン的になっていて、人間自らの「論理」よりは、猿から人間に進化したという我々の「事実」に訴える方が「科学的」と思われるようになってしまったということでもある。しかし、猿と人間の違いを「論理」で考えるか「事実」で見るかは別なことなのである。

（9）この点は目下論究途上であるが、差し当っては、拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(II)『駒沢大学仏教学部論集』第二三号（一九九二年十月）、四四二―四二三頁、同(I)(III)『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五〇号（一九九二年三月）、二七四―二四七頁、第五一号（一九九三年三月）、三三七―二九八頁を参照。

（10）この問題はさらに詳しく検討したいと思っているが、差し当っては、西義雄『阿毘達磨仏教の研究』（国書刊行会、一九七五年）、二二五―三七四頁、特に、二二九―二六五頁を参照されたい。なお、Yogācāraは玄奘訳では「瑜伽師」「観行者」などと訳され、近代になってからは宇井伯寿博士によって「瑜伽行派」なる訳語も用いられたが、ここでは一部に音写を含むことを嫌って「実修行派」として用いることをお断わりしておきたい。yoga を「実修」と訳したのは、辻直四郎博士の『バガヴァッド＝ギーター』の訳例に慣ったまでのことである。

（11）大鹿実秋校訂「チベット文維摩経テキスト」『インド古典研究』I（一九七〇年五月）、一四九頁、二九―三二行から直接和訳して示した。参照すべき一般的和訳には、長尾雅人訳「維摩経」『大乗仏典』7（中央公論社、一九七四年）、一五頁がある。この箇所に対応する羅什訳は「仏以一音演説法、衆生随類各得解、皆謂世尊同其語、斯則神力不共法」（大正蔵、一四巻、五三八頁上）である。

（12）それらの典拠に関しては、Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Louvain, 1962, pp. 109-110, n. 52 に詳細な指摘があるので、ここでは省略する。なお、『異部宗輪論』の玄奘訳は「仏以一音、説一切法」、真諦訳は「如来一音、能説一切法」、失訳は「尽説一切事一切相」であるが、チベット訳には、註番号28を付した本文（二一頁）中に示したように「全てが実質的に明瞭に説かれたものである。」とあってかなり相違し、これは漢訳三本中では失訳に近い。

（13）『大毘婆沙論』、大正蔵、二七巻、四一〇頁上―下参照。そこに引かれる一頌は「仏以一音演説法、衆生随類各得解、皆謂世尊同其語、独為我説種種義」である。この箇所は、Lamotte, *op. cit.*（前註12）, p. 109 でも指摘されているが、それに対する説一切有部の立場が、他に列挙される文献のそれとは全く異なるものだということがラモット教授にはほとんど理解されていないように思われる。この頌に対する有部の根本的態度は、これを三蔵すなわち仏説とは認めていないことなのだが、ラモット教授はそれに全く注意を払っておられない。有部に言わせれば、その頌を仏説とは認めないが、あえて解釈すれば、多言語のインドにおいて、釈尊には一言語をもって話してもそれ以外の言語の人にも正確に理解させる能力があり、また、その言語では理解できない人のためには当人の話す言語で説法する能力がある、ということで、むしろ翻訳による正確な理解が可能だという意味での仏教の論理主義的側面の解釈を示しているのである。それは、有部以外の文献が、衆生の銘々勝手な解釈を容認しているのとは根本的に異なるものといわなければなるまい。だから、その頌を根拠に、万が一にも仏説が理解できないような衆生がいるとすればその頌と矛盾するのではないかと問うような人がいれば、有部は「必ずしも通ずることを須いず。三蔵に非ざ

るが故に。諸の讃仏頌は言多くして実に過ぎたればなり。」（同、四一〇頁中）と答えざるをえなかったのである。私見によれば、有部の教団に属しながら、苦行者として寺院近隣の森林に住み、時には寺院内の仏塔に呼ばれて讃仏の儀式を執行する俗受けしやすい人は、当時かなりの数にのぼったと思われるが、彼らが讃仏頌を作り、大方の通俗的大乗経典を作ったと考えられる。仏教の正統説を守ろうとした人がそのようなものを仏説ではない取るに足らぬものと見做していたことは当然であり、右引用の箇所は有部のそういう意識を反映したものなのである。『大毘婆沙論』は大乗経典を取るに足らぬものと見做していただけであって、大乗のことを知らなかったわけでは決してない。なお、要約的な有部の見解については、註番号27を付した本文（二一頁）中の引用箇所を参照されたい。

（14）この意味での「四依」については、前掲拙書（前註6）、一八四―二〇八頁参照。なお、この拙書が刊行されてからかなり後のことであったと思うが、松本史朗氏より、『倶舎論（*Abhidharmakośa-bhāṣya*）』に言及される「四依」を説く経典の典拠はなにか、もしかしたら大乗経典ではないだろうか、と質ねられたことがあった。それは大いにありうるし、この直後に同じヴァスバンドゥによって著わされた『成業論』では明確に『解深密経』が引かれるくらいだから、そうであったとしてもなんら不思議はない、というのがその時の私の答えだったと思う。しかるに、私の当時の経典展開史的な関心からすれば、「四依」にまとまる以前に、同じような考え方がバラバラに表明されていた時期の経典もあったという見方の方が強かったので、「四依」をまとめて説いたものは大乗経典だけであるとの認識はなかった。しかし、その後、この方面に関する私の研究が進むにつれて、「四依」をまとめて説くような通俗的な経典は大乗経典にしかないと思うようになったことをここに補足しておきたい。もっとも、大乗仏教以前にも、通俗的な考え方は根強かったし、また、大乗のうちにも少数ながら通俗的考え方に批判的なものがあったであろうから、話は必ずしも単純ではないが、ここではその詳細に触れえない。なお、伝統教団と大乗の関係についても同様であるが、その一端は、前註13で触れた『大毘婆沙論』の記述中に窺えるであろう。

（15）玄奘訳『大般若波羅蜜多経』、「初会」、大正蔵、六巻、一〇三八頁中、「第二会」、同、七巻、四一四頁上、「第三会」、同、七巻、七五一頁上参照。これらは、順次に、『十万頌般若』第六七章、『二万五千頌般若』第六六章、『一万八千頌般若』第七七章に当るが、ここでは、玄奘訳、大正蔵、四一四頁上によって訳出した。なお、入手しやすいサンスクリットテキストによって対応箇所を示せば、Edward Conze, *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikā prajñā pāramitā*, Chapters 70 to 82 corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas (S.O.R. XLVI, Roma, 1974), p. 105 である。また、他の漢訳の対応箇所をいえば、『放光般若』、大正蔵、八巻、一三六頁中、『大品般若』、同、四〇九頁上であるが、いずれと比較しても、玄奘訳が『解深密経』に近い最も進んだ形態を示している。

（16）この問題については、『般若経』の実在論的側面に関する画期的研究である、松本史朗『縁起と空』（大蔵出版、一九八九年）、二三五―二九七頁「『般若経』と如来蔵思想」を必ず参照されたい。

（17）lCang skya Rol pa'i rdo rje, *Grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa'i thub bstan lhun po'i mdzes brgyan*, 東京大学蔵外目録、八六―八八番（＝Śata-piṭaka Series, No. 233), Ka, 100a3-5. なお、拙稿「チベットにおける唯識思想研究の問題」『東洋学術研究』第二一巻第二号（一九八二年十一月）、一五三頁にも同じ箇所を引用したが、そこでは重大な誤訳を犯してしまったので、ここに訳したごとくに改めてもらいたい。ここに訂正しお詫びする次第である。

（18）この呼称の原語はMādhyamika もしくはMadhyamaka であるが、一般に「中観学派」と訳されるものを、なぜ「中論学派」とするのかといえば、原語には全くない「観」のニュアンスは排除されるべきだと考えるからである。さらに、この件については、拙稿「仏教における楽天的虚無主義の系譜」『印仏研』三八―二（一九九〇年三月）、七八三頁、註7、また、原語自体の呼称の意味については、斉藤明「〈初期〉中観派とブッダパーリタ」『仏教学』第二四号（一九八八年三月）、二九―五一頁（横）を参照されたい。なお、この呼称の語義について、チャンキャは、「両極端を離れた中（dbus,

madhyama）と類似しているから中たること（dbu ma, madhyamaka）であり、中（dbus, madhyama）自身が中たること（dbu ma, madhyamaka）とて、語幹の意味を変えることのない（rang gi don, svārthika）タッディタ接尾辞（de la phan pa brjod pa, taddhita）をともなっているのである。」とおっしゃっているように、存在と非存在の両極端を離れた中（madhyama）が中たること（madhyamaka）であり、それを表現しようとする意味によれば、中たる論書（dbu ma'ï bstan bcos, madhyamaka-śāstra）とか、中たる教義（dbu ma'ï grub mtha', madhyamaka-siddhānta）とか、中たる教義を主張する人（madhyamaka-siddhānta-vādi-pudgala）とかについても、中たること（madhyamaka）という名称を用いるのである。その同じ論師は「中道（dbu ma'ï lam, madhyamā pratipad）を教示し宣揚するから〔語尾の〕ka がいわれるのであり、語幹の語に論書〔の意味を込めて〕いわれるもの、あるいは中たること（dbu ma, madhyamaka）に〔別な意味の〕あるものが中論（dbu ma, mādhyamika）であり、さらに、〔語尾の〕ka という語によって表現されるものであるから、中論にかかわるもの（dbu ma, mādhyamika）といわれ、すなわち中論の教義である。」とおっしゃっているのである。」（lCang skya, *op. cit.*, Kha, 7b2-8a1）と述べている。私には、バーヴィヴェーカの二つの典拠も確認されておらず、また、訳にも自信がなく、厳密には不明な点も多いのであるが、一応紹介だけしておく。

（19） この点に関しては、拙稿「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』（春秋社、一九八六年）、二三五―二六八頁参照。

（20） この特異な面はチョナン派によってとりわけ重んじられたが、その思想的特徴などについては、荒井裕明「ツォンカパの他空説批判――*Yum gsum gnod 'joms* を中心として――」『仏教学』第三三号（一九九二年九月）、二七―四七頁（横）を参照されたい。

（21） 拙稿「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第六号（一九七五年十月）、二一〇―一九〇頁参照。

（22） **無性釈『摂大乗論釈』中における「弥勒請問章」の引用については、大正蔵、三一巻、三八二頁下、**

二一一〇行、三九九頁中、二八行―下、一三行参照。この二箇所の「弥勒請問章」中における所在については、順次に、右掲拙稿、一九六頁、註54、一九八頁、註49参照のこと。なお、この問題と直接関係することではないが、玄奘訳・無性釈、大正蔵、同、四三七頁中―下、および、四四二頁下―四四三頁上には、『二万五千頌般若』系の玄奘訳と『解深密経』の「無自性相品」中の文句とをつなぐ「無自性」「無生無滅」「本来寂静」「自性涅槃」なる用語が使われていることに注意すべきである。

（23） 基本的には、前註15で指摘したものと同じで、問題の文言は、それぞれの章の末尾の方に属する。

（24） 『十万頌般若』、P. ed., No. 730, Ji, 238b8,『二万五千頌般若』、P. ed., No. 731, Di, 201b7,『一万八千頌般若』、Conze ed., *op. cit.*（前註15）, p. 102, ll. 15-16 : P. ed., No. 732, Phi, 138b5-6. citta がある場合とない場合があったようである。なお、漢訳については、『放光般若』、大正蔵、八巻、一三六頁上、『大品般若』、大正蔵、同、四〇八頁中、玄奘訳、大正蔵、六巻、一〇三五頁中、七巻、四一一頁下、七四九頁下参照。また、本文のこの註番号の次に同じ意味として示した文は、『異部宗輪論』中の大衆部の見解で、これについては、寺本・平松本、二四頁と、チベット校訂本、五頁を参照されたい。さらに、『小品般若』系のこの種の用例については、末木文美士「一念の源流――鎌倉期浄土教理解の為に」『仏教学』第六号（一九七八年十月）、五六―五七頁を参照のこと。また、この末木論文を知ったのは、松本史朗氏の『「金剛経解義」について――神会の基本的立場に関する考察――」と題する発表（一九九二年十二月十四日、駒沢大学禅研究所公開研究会にて）の資料によってであることを感謝とともに記しておきたい。その松本氏の御発表を私なりに言わせてもらえば、この一刹那に一切を知るというような考えが『大乗起信論』を経て神会で頂点に達し、禅の頓悟として結実したということになろうが、その同氏の御発表は、近刊予定の『禅思想の批判的研究』（大蔵出版）に収められるそうである〔その後、一九九四年一月の奥付をもって刊行さる〕から、参照すべきである。なお、末木論文、六一頁、および、六九頁、註5の指摘にしたがって、高崎直道博士の *Ratnagotravibhāga* の英訳を参照したが、その典拠には気づいておられず、

末木氏も同様であるらしきも、これは如上の『二万五千頌般若』系の経文を指すと考えてよいと思われる。

(25) 一刹那に一切を知るというような考え方に対する仏教内部の論争については、川崎信定『一切智思想の研究』(春秋社、一九九二年)、八九―九三頁参照。そこで扱われていない『華厳経』については、大正蔵、九巻、四四九頁下:P. ed., No. 761, Ri, 18b1-2 参照のこと。

(26) 文献⑧, p. 14 参照。(以下、参照文献については、本書、三五頁で断わったとおりである。)

(27) 寺本婉雅・平松友嗣共編訳註『蔵漢和三訳対校異部宗輪論』(小山書店、一九三五年)、五七頁、一二頁(横)。ただし、引用の和訳はチベット訳から私が直接訳したものである。

(28) 右掲書、四頁、一八行―五頁、一行(横)、二二―二三頁。大衆部の見解の特徴を一言でいえば、「正しさ」を選別し決着しようとする姿勢がなく、全てを容認する妥協的性格を示しているといえよう。

(29) 文献㉒, f. 504, ll. 3-4.

(30) 文献㉒, f. 504, l. 5- f. 505, l. 2.

(31) これは律蔵を踏まえた記述で、具体的には *'Dul ba rnam par 'byed pa*, P. ed., No. 1032, Te, 223b4-224a2 を指す。僧団の規律条文 (prātimokṣa) の衆学法の第一条「私は下着を円く着るであろうとの学則が守らるべきである (parimaṇḍalaṃ nivāsanaṃ nivāsayiṣyāma iti śikṣā karaṇīyā, Banerjee ed., p. 371)。」などが、ヴァーラーナシーで制定されたことが第一期に属するからといって、了義か未了義かなどを問題とする必要がないことを示そうとしている。文献㉔, p. 207 には典拠等の指摘が全くないのであえて補足した。なお、対応の漢訳律文献については、大正蔵、二三巻、九〇一頁中―下参照のこと。

(32) lCang skya, *op. cit.* (前註17), Ka, 107b1, "sgra ji bzhin la tshad mas gnod pa med pa" による。なお、チャンキャの論述を中心に了義未了義の問題を整理して考察した論稿に、四津谷孝道「『学説規定』(Grub mtha' rnam bzhag) に於ける未了義了義の設定」〔I〕『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一八号(一九八六年十一月)、三六六―三四六頁があるので参照されたい。

(33) P. ed., No. 5579, Ku, 154a7-b1. なお、この箇所は、ツォンカパの文献㉒, f. 559, ll. 4-5 にも引かれ、「弥勒請問章」の性格をめぐって議論を喚ぶところであるが、ここでは触れない。ところで、文献㉔, p. 252, n. 97 でサーマン教授は、ツォンカパのその引用の典拠を未同定としているが、これはラトナーカラシャーンティの如上の箇所を指すのである。

(34) 文献㉒, f. 563, l. 1- f. 564, l. 1. なお、文献㉔, pp. 254-255 も参照されたい。しかるに、サーマン教授が言及するところのない引用中の三経文についていえば、「父母を殺して」の句は *Dhammapada*, 294 以来の有名な頌、「白黒の業より楽苦の果が起こる」の句は、*Abhidharmakośa-bhāṣya*, Pradhan ed., p. 235, l. 1 に引かれる "asti karma kṛṣṇaṃ kṛṣṇa-vipākam/asti karma śuklaṃ śukla-vipākam/" の経文と類似するが、この同定はまだなされていない。少し後の「種子より芽が生じる」の句は、*Śālistamba-sūtra*, A. Sastri ed., p. 4, l. 11, "bījād aṅkuraḥ" のごときを指すと思われる。なお、『中論光明』の引用箇所の思想史的意義については、前掲拙稿(I)(前註9)、二五四頁を参照されたい。

(35) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 16-17 ad v. I. 2 には、「かくして、この読みは「この全ては空でもなく不空でもない」という『般若経』などと一致するのである。」と説かれている。

(36) 「空」の問題については、松本史朗前掲書(前註16)、三三五―三七一頁「空について」、特に、三三七―三三八頁を別途参照されたい。なお、本節で述べる二種の空と三自性の問題については、前掲拙書(前註6)、三五一―五四頁「空性理解の問題点」でも述べたことであるが、ここでは、本書の問題に即して全く新たに書き下したものである。

(37) 前者は *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, Vaidya ed., p. 89, l. 15、後者は Conze, *op. cit.* (前註15), p. 105, l. 22 による。

(38) 前者は実際に見たことがあるような気もする例なのであるが、今は厳密に確認されておらず私の作例でしかない。しかし、後者は *Laṅkāvatāra-sūtra*, Nanjio ed., p. 75, ll. 11-13 により代名詞を実名詞に

置き換えて示したものである。

（39） *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., pp. 17–18 参照。

（40） 文献㉒, f. 531, l. 5– f. 532, l. 5. なお、以下の引用中の前半部分は、荒井前掲論文（前註20）に引用され論じられている。

（41） ここで「所分別」と訳した原のチベット語は kun brtags で、サンスクリット語の parikalpita に相当し、玄奘訳では「遍計所執」と訳される。三相もしくは三自性中の他の術語については玄奘訳にしたがいながら、これのみを「所分別」と訳すのは統一を欠くように見えると思うが、parikalpita は、価値的に見て誤った妄分別だけの対象を指す言葉ではなく、広く分別の対象を一般的に指す言葉なので、あえてあまり価値的評価を持ち込まない用語として「所分別」を選んだことをお断わりしておきたい。なお、本書では全てこの訳語で統一する。

（42） *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*, S. Yamaguchi ed., p. 10, ll. 9–12 に相当する箇所の引用。引用中の「自性が完全に存在しない」という訳文に相当するサンスクリット文は、たまたま山口益博士によって還元された箇所で sarvathā niḥsvabhāvāḥ とされているが、そのチベット文 rang bzhin ye med から見て正しくないと判断したので、私は svabhāva-sarvathâbhāvāḥ と想定して訳した。

（43） lCang skya, *op. cit.*（前註17）, Kha, 117b2–118a4.

（44） *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 43, l. 11, *The First Bhāvanākrama* (Tucci, Minor Buddhist Texts II), p. 205, l. 13, p. 206, l. 5, *The Third Bhāvanākrama* (Minor Buddhist Texts III), p. 18, l. 12, p. 22, l. 6, *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, Thakur ed., p. 478, ll. 3–4, p. 548, l. 12, p. 561, l. 13 参照。

（45） *Triṃśikāvijñapti-bhāṣya*, Lévi ed., p. 33, l. 25– p. 35, l. 5 参照。『解深密経』「心意識相品」か**らの比較的長い引用であるが、経名は示されていない。**

（46） **松田和信「ネパール系古層写本の新比定」『印仏研』二九―一（一九九〇年十二月）、三八八頁の(5)**の記載参照。なお、松田氏からは、かつて、一九八四年十一月二十日付の私信にて、Ernst Waldschmidt, *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*, Teil 3, Wiesbaden, 1971, p. 180, No. 923 が同氏によって『解深密経』の断片であることが同定された旨の御教示をいただいたことがある。きわめて小さな断片であるが、記して、その時のお礼を申し上げたい。

（47） *The Third Bhāvanākrama* (Tucci, Minor Buddhist Texts III), p. 1, ll. 8–9. これは『解深密経』「勝義諦相品」中の一頌で、文献⑧のラモット校訂本中のチベット訳, p. 47, ll. 20–23 に相当する。芳村修基和訳（『インド大乗仏教思想研究』、四一四―四一五頁）でもラモット教授のフランス語訳（*Le Concile de Lhasa*, p. 336）でも、この件は気づかれていないのであえて明示しておく。

（48） なお、全訳本三訳の章名の対照表は、本書「読解」篇の「序章」の一（六〇頁）で示す。

（49） ここでは、箇々の術語の還元に対する私の小さな訂正に属するようなものはいちいち指摘しないが、拙稿「五種の修習に関する諸文献――和訳および註記――」『駒沢大学仏教学部論集』第三号（一九七二年十二月）、一―一九頁（横）は、比較的長いサンスクリット文の回収と若干の訂正を含むものである。また、伊藤秀憲「本質の原語について」『印仏研』二一―一（一九七二年十二月）、一三四―一三五頁も小篇ながら重要な術語の訂正であるから、ここに指摘しておく。

（50） 文献㉑, p. 232, n. 10 の箇所で、シュタインケルナー教授は、ジュニャーナガルバという同名の人物として、(一)シャーンタラクシタの師、(二)九世紀初頭のチベットの翻訳者、(三)マルパの師の密教僧、という三人の別人がいたとの説を、ルエッグ教授の一九八一年の業績によって紹介しているが、私の知るかぎり、このような見解を最初に明記したのは、松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第五号（一九七八年四月）、一〇九―一一〇頁である。なお、「分別瑜伽品」のみを中心に置いた成果ゆえ、本文の研究文献中には列挙しなかったが、「分別瑜伽品」の経本文とそれに対する文献⑯⑰とを和訳註解した研究成

果に、野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』（法蔵館、一九五七年）がある。

読解

序章　「一切法相品」「無自性相品」読解上の心得

一　『解深密経』における「一切法相品」と「無自性相品」の位置

本書においては、唯識の解釈学がいかなるものであるかを知るために、その解釈学を鮮明に示した『解深密経』中の二章、すなわち「一切法相品」と「無自性相品」とを取り上げて具体的に読んでみようということなのだが、まず、その二章が『解深密経』全体の中でいかなる位置にあるかを形式的に示してみよう。『解深密経』全体を伝える翻訳は、上述のごとく、チベット訳（文献①）、菩提流支訳（文献②）、玄奘訳（文献③）の三本であるが、左に、それぞれの章構成を上下に対照して図示することにする。チベット訳と菩提流支訳とは基本的に一致し、序章と十章とからなり、各章における世尊への質問者の名前をそれぞれの章名としている。しかるに、玄奘訳は、他の二つの第一より第四章ま

でを一品と数え、しかも品名をそれぞれの説示内容に順って付している。恐らく、この他訳と異なる面には、玄奘の訳者としての工夫があったのではないかと考えられる。しかし、根本的な構成がそのために狂っているわけではなく、内容的には玄奘訳の品名の方が便利なので、本書でも、章数の数え方は十章立てに随った上で、品名については玄奘訳の呼称を採用し、例えば、第三章「勝義諦相品」と呼べば、他訳の第三章に相当する箇所だけの「勝義諦相品」を指しているのだと了解していただきたい。

チベット訳	菩提流支訳	玄奘訳
序章	序品第一	序品第一
第一章ガムビーラールタサンディニルモーチャナの章	聖者善問菩薩問品第二	勝義諦相品第二
第二章ダルモードガタの章	聖者曇無竭菩薩問品第三	
第三章スヴィシュッダマティの章	聖者善清浄慧菩薩問品第四	
第四章スブーティの章	慧命須菩提問品第五	
第五章ヴィシャーラマティの章	聖者広慧菩薩問品第六	心意識相品第三
第六章グナーカラの章	聖者功徳林菩薩問品第七	一切法相品第四
第七章パラマールタサムドガタの章	聖者成就第一義菩薩問品第八	無自性相品第五
第八章マイトレーヤの章	聖者弥勒菩薩問品第九	分別瑜伽品第六
第九章アヴァローキテーシュヴァラの章	聖者観世自在菩薩問品第十	地波羅蜜多品第七
第十章グナサムバーラヴィニシュチャヤの章	聖者文殊師利法王子菩薩問品第十一	如来所作事品第八

右のような『解深密経』の構成に関し、チャンキャは『宗義規定』の中で、その構成の特徴を『瑜伽師地論』「摂決択分」に関連づけながら的確に指摘しているので、以下にそのくだり(1)を引用してみることにする。

聖アサンガが未了義と了義とを区別する学流を開いたのは『解深密経』に依ったものである。なぜなら、『摂〔決択分〕』において、「勝義が五つの特質をともなったものであることも『解深密経』に出ているとおりに知られるべきである」といわれ、また「諸法の特質は『解深密経』に出ているとおりに考察されるべきである」といわれ、また「諸法の無自性は『解深密経』に出ているとおりに考察されるべきである」といわれている三つの一連の経証中、第一によっては勝義の規定、第二によっては三つの特質（三相）の規定、第三によっては経典に対する未了義と了義との区別法が『解深密経』に依って説かれているからであり、また、八識身と究極的に乗は三つであると証明することも『解深密経』によって説明されているからである。

右のチャンキャの指摘は、チベットの伝承にしたがって、「摂決択分」を含む『瑜伽師地論』はアサンガによって著わされたものという判断の上でなされたものであり、近代文献学的な観点からいえばそこに多少の問題点があるにせよ、『解深密経』の構成内容に関する指摘はきわめて適切なものである。その指摘中でいわれた「摂決択分」の説く勝義の五つの特質(2)とは、(1)離名言（brjod du med pa, nirabhilāpya）の特質と、(2)無二（gnyis su med pa, advaya）の特質と、(3)超過尋伺所行（rtog ge'i spyod yul las yang dag par 'das pa, tarka-gocara-samatikrānta）の特質と、(4)超過（諸法）一異性（tha dad pa

dang tha dad pa ma yin pa nyid las yang dag par 'das pa, bhinnābhinnatva-samatikrānta）の特質と、(5)遍一切一味（thams cad du ro gcig pa, sarvathaika-rasatva）の特質とを指す。周知のこの五つの特質を加えて、右のチャンキャの『解深密経』の構成内容に関する指摘を図示すれば次のとおりである。

章	内容	
第一章	(1)離名言と(2)無二との特質	「勝義諦相品」勝義の規定
第二章	(3)超過尋伺所行の特質	
第三章	(4)超過（諸法）一異性の特質	
第四章	(5)遍一切一味の特質	
第五章	「心意識相品」	八識身
第六章	「一切法相品」	三つの特質（三相）の規定
第七章	「無自性相品」	未了義と了義との区別法
第八章	「分別瑜伽品」	〔唯識に基づく止観の実修〕
第九章	「地波羅蜜多品」	究極的に乗は三つであると証明すること
第十章	「如来所作事品」	

第八章に関してのみはチャンキャの指摘がないので、私の判断で補足を加えたが、以上で、『解深密経』全体の内容把握はほぼ可能であろう。これを、経典成立史的に見て、かかる章立てが全て出揃った段階での本経自体の意図に即して簡単に述べれば、第一—四章は、増広され続けた『般若経』の**実在論肯定的側面だけを継承し、勝義においては言語表現を超えた真実在が存在するということを**

「事実主義」に立って宣言したもの、第五章は、勝義においては諸識の活動を背後から支える日常の経験を超えた本当の心が存在することを主張したもの、第六章は、勝義においては無自性であると説く『般若経』本来の否定的側面を「解釈学」によって換骨奪胎するために肯定的な「空」解釈を採用して三自性説を展開したもの、第七章は、前章と同じ意図を三無自性によって示し、さらにその「解釈学」を三転法輪として開陳したもの、第八章は、第五章のような唯心説を「唯識」に基づく止観の実修（yoga）という体験に訴えることによって表明したもの、第九章と第十章は、十地と仏地と六波羅蜜と法身などの過程と結果を踏まえることによって、究極的に乗は三つであることを証明しようとしたもの、ということができる。

この『解深密経』の成立問題については、本書のよくするところではないが、この件は、従来の諸説に言及しながら、勝呂信静博士によって唯識思想研究の一環として論究されているので[3]、全てそれに譲らせていただきたい。なお、その御成果を直接参照するならば、『解深密経』全体の構格についても、さらに正確な理解を得ることができるであろう。

さて、上述した『解深密経』全体の中において、本書で採り上げる第六章「一切法相品」と第七章「無自性相品」との位置を見ていただければ、この二章の全体に占める性格も大体御理解いただけるのではないかと思うが、次には、その二章内部の構成を概観してみたい。

(1) lCang skya, *op. cit.*（序説、註17), Ka, 117b4-118a3.

（2）大正蔵、三〇巻、七一三頁下、二四—二七行：D. ed., No. 4038, Zi, 44a2-4 参照。

（3）勝呂信静『初期唯識思想の研究』（春秋社、一九九〇年）、二四五—三二八頁「『瑜伽師地論』と『解深密経』の成立に対する考察」、特に、二八九—三二八頁参照。

二　両品の梗概と内容の細目

以上で、第六章「一切法相品」（グナーカラの章）と第七章「無自性相品」（パラマールタサムドガタの章）とが『解深密経』全体の中でどのような位置を占めるかを見たのであるが、この二章は、五巻からなる漢訳の玄奘訳『解深密経』では、巻第二にちょうど収まる一巻分相当のものであるから、長さからいえば、この二章（二品）で全体の五分の一を占めることになる。長さだけから見ても、この二章が全体の中で重要な位置を占めていることがわかると思うのであるが、この二章中では、「無自性相品」が「一切法相品」の二倍以上の長さを占め、しかも、その後半は未了義と了義の問題を中心とする三転法輪の主題へ移行するので、前半の無自性を主題とする箇所と大きく二分することができる。したがって、この二章だけを取り上げる本書としては、「一切法相品」を第一章、「無自性相品」の前半を第二章、後半を第三章と見做すことも許されよう。以下には、このように三章に区分した上で、その内容の細目を目次風に示し、これによって、両品の梗概を知っていただくよすがともさせていただきたい。なお、ゴチック体で示した通しの漢数字は、ラモット教授（文献⑧）が各章内に施した段落番号であるが、それを本書ではそのまま採用させていただいた。

第一章　三つの特質（「一切法相品」）

第一節　三つの特質についての問答

一　諸法の特質に通暁した菩薩に関する問

二　世尊の答の開始

第二節　三つの特質の説明

三　諸法の特質である三つの特質の指摘

四　所分別の特質の説明

五　依他起の特質の説明

六　円成実の特質の説明

七　三つの特質に関する眼翳の有無による比喩

(1)　所分別の特質の比喩

(2)　依他起の特質の比喩

(3)　円成実の特質の比喩

八　三つの特質を想定した水晶の比喩

九　水晶の比喩による三つの特質の説明

三二　未了義経を受けるのとは比較にならないほどの了義の説示の効果についての比喩
三三　これを勝義の了義の説示として受持することへの勧めとその会座の結果

三　チベット訳の和訳と読解上の注意

『解深密経』にはサンスクリット原典が現存しないので、これを読解するためには、諸訳本を参照すべきはもちろんであるにせよ、まず、なにを底本にするかが決められなければならない。本書で取り上げる二章に関していえば、チベット訳（文献①）、菩提流支訳（文献②）、玄奘訳（文献③）の三本があることになるが、伝統的にあまり読まれることのなかった菩提流支訳をひとまず置くとすれば、他の二本はいずれも捨てがたい特色をもったものといえる。玄奘訳は、玄奘門下の法相宗で読み継がれ、中国や日本では専らこの訳によって本経が研究された上に、円測の大部の註釈もこの訳に対して施されたものであるから、本経を読解するのに玄奘訳を無視することは許されない。一方、チベット訳は、玄奘訳より新しく翻訳されたものとはいえ、実修行派の側からなされた事実主義的な「解釈学」の樹立という本経自体のもつ思想史的な意味のゆえに、中論学派の思想を絶えず仏教として高く評価したチベットにおいては、中国の場合とは全く異なる本経に対するアプローチも可能となったわけで、その一端はすでに見たとおりでもあるが、こういう伝統を積極的に利用するには、なんといってもチベット訳によることが便利である。もっとも、このような利点は『解深密経』に限ることかもしれない

が、本経にだけ限っていうならもっと大きな利点を指摘することもできる。すでに研究文献の紹介中で触れたことではあるが、本経に対する円測の註釈はチベットにも翻訳されており（文献⑲）、それを介して、中国の法相宗を中心とする伝統教学はチベットには知られていたが、その逆はないので、この点でもチベット訳を主にする方が有利といえる。ここで、そのほんの一例を、三転法輪に関するツォンカパの『善説心髄』における言及から拾えば次のとおりである。(1)

　それと類似した〔法〕輪が、第一に対しては四諦の法輪、第二に対しては無相〔の法輪〕、第三に対しては勝義決択〔の法〕輪と中国の大註釈中において設定されているが、この経典自体の語句と突き合わせれば、第三に対しては正しく区別された〔法〕輪といわれるのである。

右において「中国の大註釈」といわれているものは恐らく円測の註釈を指しているのであるが、(2)このような形で三転法輪に関する中国での呼称も知られていたのであり、また、この呼称はツォンカパに先んじて、プトゥン（一二九〇―一三六四）の『仏教史』において採用されていたものでもある。(3)

　以上は、『解深密経』をめぐってだけ言いうる特異な利点かもしれないが、一般的にいっても、ラモット教授が試みた（文献⑧）ように、インドのコンテクストに戻して可能なかぎりサンスクリット原典として読もうとする場合にも、すでに種々の事例で証されているように、チベット訳による方が有利であろう。

　以上述べてきた様々な点を考慮して、本書では、チベット訳を底本として和訳を試み、その和訳を基にして語釈を与え、さらに解説を施すことにする。なお、チベット訳については、概ねラモット教

授の校訂本によることにするが、厳密にいえば、ラモット教授は、その時点ではナルタン版しか使用することができなかったので、今日では、北京版やデルゲ版とも照合した底本の作成が必要とされるであろう。もっとも、ラモット教授は、当時の不便な状況の中でも、漢訳の特に玄奘訳を参照することによってナルタン版だけによりながらも大きな過誤は避けえているのである。ただし、過度に玄奘訳によりすぎているために、同教授の修正がさらに改められねばならぬような箇所もあることはある。そういう点の多くはすでに伊藤秀憲氏の和訳（文献⑩⑪）中で指摘されているが、私も必要があれば再度触れることもあるであろう。読解を主とする本書では、諸訳対照の底本を与えることはしないが、底本確定に関する上述のごとき必要最小限のコメントのみは語釈の中で扱うことにしたい。

　和訳に当っては、伊藤秀憲氏のものを大いに参照させていただいたが、本書に示すものは全く私流に新たに書き下したものである。和訳中の術語については、原則として玄奘訳を踏襲し、それを語釈の中で説明する形をとった。玄奘訳にしたがわず現代語風に訳したものについては、初出の時に、現代語訳と玄奘訳とをともに説明した上で、それ以降の本文箇所では煩を厭わず玄奘訳をカッコ内に挿入することにした。サンスクリット語やチベット語は、玄奘訳を踏襲した場合であれそうでない場合であれ、煩雑を避け、原則として初出の箇所でのみ示すことにする。なお、その箇所は本書巻末の和漢語索引ではその他の重要箇所とともにゴチで指示するので、索引を利用することによって和漢語に対応するサンスクリット語やチベット語は容易に検索できるはずである。

読解に当っては、和訳のみで充分大意を掴めるよう工夫したつもりではあるが、さらに右のような語釈の上に解説を加え、解説の中には本書の一つの特徴として、本文の理解を助けるツォンカパやチャンキャの論述は適宜取り上げていくつもりである。

（1）文献㉒, f. 504, ll. 1-2.

（2）「恐らく」というような言い方をしたのは、三転法輪の呼称中、第三のものを私はまだ明確に円測疏中に同定しえていないからである。それぞれの箇所を円測疏の原漢文中に辿れば、文献⑱、第四冊第四〇八枚右上には「第一四諦法輪」、同、第四一一枚左下には「第二無相法輪」とあるが、第三を示す、同、第四一二枚左上には「自下第三、了義大乗、於中有二、初正明了義、後顕了義相」とのみあって、肝腎な「勝義決択」の語は今のところその近辺には見出せない。恐らく別な箇所で用いられているのではないかと思う。因みに、如上の原漢文に対応するチベット訳は、文献⑲、Thi, 64b5: bden pa bzhi'i chos kyi 'khor lo; *ibid.*, 77b3-4: mtshan myid med pa'i chos kyi 'khor lo; *ibid.*, 79a8: 'di man chad ni gsum pa nges pa'i don theg pa chen por yang dag par ston to// 'di yang rnam pa gnyis te/ nges pa'i don yang dag par bstan pa dang/ nges pa'i don gyi mtshan nyid rab tu bstan pa ste である。

（3）Evgenii Obermiller (tr.), *History of Buddhism* (*Chos ḥbyung*) *by Bu-ston*, I, p. 30: The Collected Works of Bu-ston, pt. 24 (Śata-Piṭaka Series, Vol. 64), f. 655, ll. 1-2.
なお、その末尾に付せられる目録中の三転法輪にしたがった経典の分類については、西岡祖秀「『プトゥン仏教史』目録部索引」Ⅰ『東京大学文学部文化交流施設研究紀要』第四号（一九八一年三月）、六二―六五頁参照。

第一章　三つの特質（「一切法相品」）

第一節　三つの特質についての問答

一　諸法の特質に通暁した菩薩に関する問

一　そのとき、世尊にむかって、グナーカラ菩薩がお尋ね申し上げた。
「世尊よ、諸法の特質（相）に通暁した菩薩が、諸法の特質（相）に通暁した菩薩といわれるのでございますならば、世尊よ、どれだけのことによって、諸法の特質（相）に通暁した菩薩なのでございましょうか。また、如来が、［ある人を］諸法の特質（相）に通暁した菩薩だと設定するにしても、どれだけのことによって設定するのでございましょうか。」と。

語釈 《グナーカラ》菩薩の名前。本章における世尊への質問者。チベット訳では Yon tan 'byung gnas、玄奘訳では「徳本」、菩提流支訳では「功徳林」と称され、これらの訳からみてもサンスクリット原語が Guṇākara であったことは確実である。その意味は「功徳の生じる本源」であり、実在論肯定的な本章を象徴している。《菩薩》bodhisattva の音写語として定着した漢訳語をそのまま採用。「覚りを求めて修行する者」の意で、元来は、釈尊や過去七仏が覚りを得て仏となる以前の修行者の段階を指した。大乗仏教の起こった当初は、寺院に対して莫大な寄進をなす王族や大商人が「在家の菩薩」と呼ばれ、寺院に属しながらも実際には近辺の森林に住した苦行者が「出家の菩薩」と呼ばれたようである。こういう新興の勢力が旧来の僧院の仏教を小乗と非難するようになったとき、自分たちこそ大乗としての仏果を得る真の「菩薩」であるとの意識をますます募らせたと考えられる。初期の大乗経典と称されるものが形成されるのと平行して、森林に住していた苦行者も次第に拠点を寺院内部の僧房に移したと考えられるが、そういう苦行者の中で次第に有力になっていったのが実修行派（Yogācāra）と称されたグループではなかったかと推定される。彼らは実修体験を重んじたので、その体験を師資相承し、先行する尊敬すべき師を「旧師（pūrvâcārya）」と呼んで崇めた。また、彼らは、その実修体験を体系化して手引書としても残そうとし、体験の一部は説一切有部の学僧にも知られたが、彼ら自身の最終的な集大成として伝えられたものが『瑜伽師地論（*Yogācārabhūmi*）』である。さらに、かかる集大成と平行して、彼らによって作られたものが、この『解深密経』であるとも考えられるので、「菩薩」の語釈としては過剰を承知であえて説明を加えた。《諸法の特質》チベット訳は chos rnams kyi mtshan nyid、玄奘訳は「諸法相」、菩提流支訳は「諸法相」もしくは「一切法相」である。ラモット教授は dharma-lakṣaṇa と還元するが、この複合語前分は、諸訳からみて、あるいは複数属格で示されていたかもしれない。それはともかく、dharma については、それにまつわる従来の通念を払拭するような研究成果として松本史朗氏のものが参照されるべきである（『縁起と空——如来蔵思想批判——』、大蔵出版、一九八九年、特に、二五—二八頁）が、「法（dharma）」とは元来「性質」や「属性」を意味し、それらの「特質（lakṣaṇa）」が「本質存在（essentia）」として追求されるだけであれば、仏教としてもなんら批判されるべきことではないが、「法」が「事実存在（exsistentia）」として把握されるときには、「法」自体の意味が変質し、「法」は「特質」を保持する「本体」的実在を意味してしまうようになる（「本質存在」と「事実存在」については、本書、四五—四六頁、序説、註8参照）。しかるに、ここでいわれる「法」とはすでに「本体」的実在に変質した意味のものであり、したがって「諸法の特質」とは、そういう「本体」的実在が保持する特質という意味である。《通暁した》チベット訳は mkhas pa、玄奘訳は「善巧」であり、原語は kuśala か kauśalya と想定できるものである。「ものごとに精通した」という意味であるが、本書では「通暁した」と統一して訳しておく。

解説 本章の主眼は「諸法の特質(相)に通暁することとはなにか」ということであるが、本段は、この主題を菩薩に託して問い、これによって、これ以下の三つの特質の説明を聞き出す布石としたものである。なお、語釈中で「諸法の特質」とは「本体」的実在が保持する特質という意味だと述べたが、以下に、その意味をよく表わした用例を『瑜伽師地論』より引いてみることにしよう。サンスクリット原文も大事だと考えるので、まずそれを示した後に、その和訳を与えることにする。

yad apy uktaṃ sarvam asti yāvad eva dvādaśâyatanānîti tad api sati sal-lakṣaṇâstitāṃ sandhāyôktaṃ / asati câsal-lakṣaṇâstitāṃ / tathāhi sal-lakṣaṇā api dharmāḥ sal-lakṣaṇaṃ dhārayanti / asal-lakṣaṇā api dharmā asal-lakṣaṇaṃ dhārayanti / tasmād dharmā ity ucyante / (*Yogācārabhūmi*, Bhattacarya ed., p. 127, ll. 13-17: D. ed., No. 4035, Tshi 64a6-7: 大正蔵、三〇巻、

三〇五頁上、二四—二八行）

十二処に至るかぎりの一切が存在すると説かれているようなものはなんであれ、それはまた、存在するものについては存在の特質が存在すること〔を意図し〕、また、存在しないものについては非存在の特質が存在することを意図して説かれたものなのである。というのも、存在の特質を有する諸法はまた存在の特質を保持し、非存在の特質を有する諸法はまた非存在の特質を保持し、それゆえに、法（保持するもの）といわれるからである。

このような実修行派の「法」に対する考え方は、固有の特質を保持するもの（svalakṣaṇa-dhāraṇa）を「法」と考え、そのような「法」だけが三世にわたって存在すると主張した説一切有部の考えとは基本的に異なるものである。その両者の違いは、右引用の一節も考察対象に加えながら、宮下晴輝氏によって明確に指摘されている（「『倶舎論』における本無今有論の背景——『勝義空性経』の解釈をめぐって——」『仏教学セミナー』第四四号、一九八六年十月、七—三七頁）から、詳細はそれに譲るとして、ここでは、実修行派の「法」観が非存在の特質を有するものまでも含めた点で、妥協的な側面を許容したことに留意してもらえばよいと思う。この「法」観は『解深密経』にも見事に継承されていて、これ以下の世尊の解答によってもわかるように、非存在の特質を有する諸法が所分別の特質、存在の特質を有する諸法が円成実の特質、その両者の特質を保持する法そのものが依他起の特質ということにされるのである。そして、このことが『中辺分別論』では「虚妄分別の存在の特質（sal-lakṣaṇa）および非存在の特質（asal-lakṣaṇa）」（Nagao ed., p. 18, l. 19）と呼ばれていることをここで指摘しておくのも無意味ではあるまい。

二　世尊の答の開始

二　このように請われると、世尊は、グナーカラ菩薩に次のようにおっしゃった。

「グナーカラよ、おまえは、このように、多くの人に対する至福（利益）と、多くの人に対する安楽と、世間に対する哀愍と、天と人とを含む生きとし生けるものの利益（義）と至福（利）と安楽とのために働いており、如来に対しておまえがほかならぬこの意味を質問しようと考えたことは、全くそのとおりだ。グナーカラよ、それゆえに聞きなさい。〔私は〕諸法の特質（相）に通暁することをおまえに説明するであろう。

語釈　《至福》チベット訳は phan pa で、これに対応するサンスクリットは hita である。一般に漢訳は「利益」であるが、教義的には出世間的な面での利益を指すので、本書では「至福」と訳した。《安楽》チベット訳は bde ba で、サンスクリットは sukha。一般に「利益」と対に用いられたときには「安楽」と漢訳されるが、単に「楽」と訳される場合もある。hita に対していえば sukha の方が世俗的で、『大乗荘厳経論』では「実に安楽（sukha）とは世間的成就である。これによって安楽が享受されるゆえに。至福（hita）とは出世間的なものである。煩悩の病を対治するゆえに。」（Lévi ed., p. 163, l. 9）と説明されている。なお、hita と sukha とのこのような違いは、当然といえば当然であるが、『バガヴァッド・ギーター』にも認められるようである（この点については、松原光法「Ekāntin と『バガヴァッド・ギーター』——ヴィシ

ュヌ派初期の唯一神論――」『高野山大学論叢』第二五号、一九九〇年二月、三三―四二頁参照）。

解説 この段から、「諸法の特質（相）に通暁することとはなにか」という問に対する世尊の長い答が始まる。これ以上の解説の要はないであろう。

第二節 三つの特質の説明

三 諸法の特質である三つの特質の指摘

三 グナーカラよ、諸法の特質（相）とは、これら三つである。三つとはなにか。所分別の特質（遍計所執相）と、依他起の特質（依他起相）と、円成実の特質（円成実相）とである。

語釈 《所分別》チベット訳は kun brtags pa、対応するサンスクリットは parikalpita。玄奘訳は「遍計所執」であるが、すでに述べたごとく（五四頁、序説、註41）、価値的評価が過剰に入り込むことを避けて、本書では単に「所分別」のみとして訳す。「分別されたもの」という意味であるが、実修行派の立場からいえば「分別されたもの」は非存在である。《依他起》チベット訳は gzhan gyi dbang、対応するサンスクリットは paratantra。その反対語である svatantra については、古代インドの文法家パーニニが「自己によって働くもの（sva-tantra）が作用主体（kartṛ）である。」（Pāṇini, 1, 4, 54）と規定しているが、para-tantra はその逆であるから「他者によって働くもの」を意味する。実修行派の教義によれば、この場合の「他者（para）」とは「条件（pratyaya、縁）」のことを意味し、条件によって働くものとは縁起（pratītyasamutpāda）を指す。しかし、実修行派にとっての縁起としての「依他起」の法とは、非存在の特質をも存在の特質をも保持する基盤としてそれ自体であり続けるものを指すので、「依他起」という語で縁起が指示されていたとしても、仏教本来の縁起とは異なっていることに注意しなければならない。《円成実》チベット訳は yongs su grub pa、対応するサンスクリットは pariniṣpanna。「成就したもの」「完成したもの」という意味。実修行派によって肯定される真実在は全てこのあり方に属するとされる。

解説 諸法の特質には三つあることを一般的に略示したもの。具体的な三つそれぞれの説明がこれ以下に順次示される。

四 所分別の特質の説明

四 グナーカラよ、そのうち、諸法の所分別の特質（遍計所執相）とはなにか。〔それは、〕いかほどのものに対してであれ、言語的営為（言説）が設定されるために、諸法の自性もしくは差別によって名称や符牒として規定されたもの（名仮安立）である。

語釈 《言語的営為》チベット訳は rjes su tha snyad、対応するサンスクリットは anuvyavahāra。前接辞 anu およびそれに相応するチベット語 rjes su がない vyavahāra, tha snyad もほぼ同じ意味で、見られ（dṛṣṭa、見）、聞かれ（śruta、聞）、考えられ（mata、覚）、識別される（vijñāta、知）あり方に応じて発せられる日

常の言語的営為一般を指す。《自性》チベット訳は ngo bo nyid、対応サンスクリットは svabhāva。一般的には「本質」を意味するが、次の「差別」と対に用いられるときは「固有性」や「本性」を表わす。例えば、五蘊でなる諸法に対して、それらの「固有性」や「本性」が色（rūpa）であり、受（vedanā）であり、想（saṃjñā）であり、行（saṃskāra）であり、識（vijñāna）であると捉えられたものが「自性」である（*Bodhisattvabhūmi*, Wogihara ed., p. 51, ll. 21–23 参照）。「自性」は、ものごとの性質について「xである」と判断する方向において用いられると、性質の「本質」を指す意味で機能するが、ものごとが実体的に捉えられて「xがある」と実在を指示する方向に向かうと、「本体」的な意味に変質する。変質してしまった「自性」は特質を保持するものとなり、「固有の特質を保持するから法である」と定義される場合の「法」と互いに重なり合っていく。説一切有部を経由し、実修行派に定着した「自性」や「法」の意味は後者であるが、この場合の「法」については、先の第一段の註釈を参照されたい。《差別》チベット訳は bye brag、対応サンスクリットは viśeṣa。「自性」と対で用いられるときは「特殊性」や「特性」を表わす。例えば、「自性」として捉えられた色に対して、それが目に見えるものであるとかそうでないとか、善であるとかそうでないとか、生起したとか消滅したとかというふうにその特殊な性情が捉えられた場合、その「特殊性」や「特性」を「差別」という（*Bodhisattvabhūmi*, *ibid.*, p. 51, l. 24–p. 52, l. 3 参照）。《名称や符牒として規定されたもの》チベット訳は ming dang brdar rnam par bzhag pa で、ラモット教授の還元サンスクリットは nāma-saṃketa-vyavasthāpana であり、是認されてよいもの。玄奘訳は「名仮安立」で、別な箇所では「仮名安立」とされている場合もあるが、nāman には「名」、saṃketa には「仮」が対応するので、前者が正しい。saṃketa が玄奘によって「仮」と訳されたことになるが、この意味は「世間での約束ごと」であるから、社会の約束ごととして共通に認められている象徴や記号や身振りなども含めて表わす。

解説　三つの特質（三相）中の第一である所分別の特質の説明。本章での説明は、冒頭での諸法の特質という発題を受けているので、ほとんどの場合、特質（lakṣaṇa、相）が用いられているが、所分別の自性（svabhāva）というように自性を用いても、三相や三自性を意味する場合には、特質と同じ意味である。その所分別の特質もしくは自性とは、本段によれば、いかなる対象に対してであれ、我々が、それらに向かって、言語的習慣にしたがって言語的営為を働かせ、それらの固有性や特殊性を把握する際に、それらを名称や符牒によって規定することであると見做されていることになる。かかる所分別の自性に関しては、私が下手な解説を試みるよりは、チャンキャの記述を引用する方がいかにもスマートだと思われるので、以下にその箇所を示してみたい。

なんらかの法に対して、それ相応の言葉や分別によって増益がなされている側面が所分別の自性であり、〔それが〕『摂大乗論』において、「なんらかの形象（rnam pa, ākāra）によって依他起の自性に対して分別がなされている（kun du btags pa, parikalpita）ならば、そ〔の形象〕がそ〔の依他起の自性〕における所分別の自性である。」（長尾雅人訳註『摂大乗論――和訳と注解』上、三二八―三二九頁参照）と説かれていることの意味である。所分別と表現される根拠についていえば、設定されたままでは固有の特質によっては存在せず、名称と符牒によって設定された側面だけを把握するから所分別といわれるのであって、〔そのことは〕同論中で、「意〔識〕である無量の分別の形象をもった顚倒が生じる形相（rgyu mtshan, nimitta）であるから所分別である。固有の特質は存在せず、分別だけを把握するから所分別といわれる。」（長尾上掲訳註書、三二五頁参照）といわれている。その〔後の引用〕中の前半の語句によっては、把握や形相を取ること（mtshan mar

'dzin pa, nimittódgrahaṇa）や執着などの多様な分別が自性と差別として増益されることに依って生じることを示しているのである。〔所分別の〕区別は、増益のされ方によって分けるならば、「色である」というごとく自性に対して増益される場合と、「これは色の生起である」というごとく差別に対して増益される場合との二つである。（中略）所分別の比喩は、『解深密経』において、「すなわち、例えば、空華と全く同様に、相無自性も考察されるべきである。」（次章、七(1)と説かれているものである。空華と類似しているとは、分別によって設定されただけのものという比喩であって、所知とはなりえないということの比喩なのではないのである。（lCang skya, *op. cit.*（序説、註17), Ka, 131a1-b4)

五　依他起の特質の説明

五　グナーカラよ、諸法の依他起の特質（依他起相）とはなにか。〔それは、〕諸法の縁起にほかならないのであって、すなわち、これがあることによってそれが起こり、これが生じたからそれが生じるということであり、つまり、無明の縁によって諸行がある、といわれることより、このようにして純大苦蘊が生じるのである、といわれるに至るまでのものである。

語釈　《縁起》チベット訳は rten cing 'brel bar 'byung ba、対応サンスクリットは pratītyasamutpāda。「〔前の支分〕に依って〔後の支分が〕生じること」を意味し、諸法の前後異時的に生起する不可逆的因果関係。特に、十二の支分よりなる十二支縁起のことをいう。なお、縁起の仏教本来の正しい意味、および、それがいかに空間化され実体化されてしまったかという誤った側面については、松本史朗氏の成果が参照されるべきである（『縁起と空──如来蔵思想批判──』、大蔵出版、一九八九年、一一─九七頁）。《純大苦蘊》チベット訳は sdug bsngal gyi phung po chen po...'ba' zhig po、対応サンスクリットは kevala- mahat-duḥkha- skandha- である。「純然たる大きな苦の集まり」との意味で、十二支縁起による最終的な苦のあり方を指して用いられる一種定型的な表現。

解説　三つの特質（三相）中の第二である依他起の特質の説明。依他起の特質は、上述のごとく、依他起の自性といってもこの場合には同じ。依他起の特質とは縁起であると明示されているが、先の第三段の語釈中でも指摘したように、実修行派の説く縁起は、仏教本来のそれとは異なっていることが絶えず注意されなければならない。彼らの説く縁起は、無自性としての縁起ではなく、三つの特質を成り立たしめる根幹としてそれ自体で存在している依他起という資格における縁起だからである。このような実修行派の縁起については、松田和信氏の業績が参照されるとよいと思う（『分別縁起初勝法門経（ĀVVS)』──経量部世親の縁起説──」『仏教学セミナー』第三六号、一九八二年十月、四〇─七〇頁、および「*Abhidharmasamuccaya* における十二支縁起の解釈」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第一号、一九八三年三月、二九─五〇頁（横））。しかしながら、この段の経文は、かかる実修行派寄りの縁起をあからさまに示さないように、かえって伝統的な十二支縁起の記述をそのまま抜き書いたようなスタイルを示している（十二支縁起の伝統的な記述については、松本前掲書、五九─六二頁参照）。そこにこそむしろ、

実修行派の気をつけるべき側面もあるのであるが、前段に倣い、ここでは私の解説はよして、以下に、依他起についてのチャンキャの記述を引くことにしよう。

因縁（rgyu rkyen, hetu-pratyaya）より生じた実在が依他起の存在であって、依他起と表現される根拠についていえば、それぞれの自己の熏習種子より生じたもの、もしくは因縁より生じたものであるから依他起であり、また生じたとしても一刹那以上は自体が存続する自立性はないから依他起といわれる。〔そのことが〕『摂大乗論』においては、「いかにして依他起であり、なにゆえに依他起といわれるのか。自己の熏習種子より生じたものであるから、それゆえに、縁という他者に依るものである。生じたとしても一刹那以上は自体が存続することはできないから、依他起といわれる。」（長尾前掲訳註書、三二三頁参照）といわれているのである。それによって語義解釈もまた知られるべきである。区別するならば、清浄と不浄との二つの依他起である。第一は聖者の無分別智や清浄なる相好などであり、第二は不浄の器世間やその因である業と雑染や有漏の五蘊のごときものである。比喩は『解深密経』において、「すなわち、例えば、幻像と全く同様に、生無自性もまた考察されるべきである。」（次章、七(2)）といわれているものである。幻のごとき対象は、小石や木片などが呪文をかけられた場合には〔本当の〕馬や象としては成立していなくとも馬や象などの姿としての顕現は生じるように、依他起も分離した所取と能取としては成立していなくとも虚妄分別の力によって分離した所取と能取として顕現するのである。このことは、『〔大乗〕荘厳経論』において、「あたかも幻のように虚妄分別があり、あたかも幻像のように二としての迷乱があるといわれる。」（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XI-15, Lévi ed., p. 59）と説かれているごとくである。（lCang skya, *op. cit.*, Ka, 131b4-132b1）

以上であるが、右の記述中では、依他起が他者に依るものと解釈されながら、その他者とは自己の熏習種子を指している点に注意を払わなければならない。依他起とは、他者に依る縁起であると言われながら、その実は、アーラヤ識を基層とする識の世界であり、その識自体の熏習による因果関係が縁起と呼ばれているにすぎないからである。

六 円成実の特質の説明

六 グナーカラよ、諸法の円成実の特質（円成実相）とはなにか。〔それは、〕諸法の真如なるものであり、菩薩たちが勤勉（勇猛精進）を原因とし、よい根源的凝視（如理作意）を原因とすることによって、それ（真如）を証得し、それを証得することの反復（漸漸修）の達成（集）によって、また無上正等覚に至るまでのものが達成（円満）するところのものである。

語釈 《真如》チベット訳は de bzhin nyid、対応サンスクリットは tathatā。語義解釈としては、tatha（正しい）という形容詞に由来する抽象名詞と考えて「正しいこと」の意味に解する場合と、tathā（かくの如く）という副詞に由来する抽象名詞と考えて「かくの如く在ること」の意味に解する場合と二通りあるが、前者は論理主義的解釈であるのに対し、後者は事実主義的解釈である。仏教史全体からいえば、実修行派はもちろん、一般的にも、事実主義的傾向が大勢を占めていたから、後者の解釈が圧倒的だったといえる。も

っとも、「真如」が猛威を振うのは大乗仏教が興ってからであるが、真如は「かくの如く在ること」という意味において、諸現象の背後に常に在る真実在として、真偽の判断を要しない「本来あるがまま」の事実存在と見做された。なお、詳しくは真如についての私の別な考察を参照されたい（『批判仏教』、大蔵出版、一九九〇年、特に二五二―二五六頁）。《勤勉》チベット訳は rtul ba もしくは brtul ba で、対応サンスクリットはラモット教授によって vīrya とされているが、私としては upasaṃhāra とみたい。後者だとすれば、修行の前段階において目標を獲得すべく訓練すること。《よい根源的凝視》チベット訳は legs par tshul bzhin yid la byas pa で、対応サンスクリットは suyoniśo-manasikāra であるが、通常の術語としては、サンスクリットの前接辞 su、およびそれに対応する leg par（よく、よい）は用いられず、語義としても単に yoniśo-manasikāra といわれる場合とほぼ同じと考えられる。manasikāra は、仏典の本来の使われ方からすれば、時間的な縁起を人が「考える（作意する）」という意味で縁起と結びついた重要な言葉だったのであるが、縁起が空間化され仏教が事実主義に傾くにつれ、諸現象の背後に隠されている真実在を発見することによって本来の隠れなさを顕わにさせる体験が重視され、それにともなって、manasikāra も「考える」ことよりは「発見」する方向へ重心を変えた。私がこの語を「凝視」と訳したのもそのゆえであるが、実修行派ではさらにこの語に yoniśas（√-o）を加えた語が愛好されたが、本経もそれを示す典型的な例である。yoniśas は「根本的に」「徹底的に」「根底的に」などの副詞であるが、今のように複合語も作る。この副詞が由来する元の yoni という名詞は「子宮」や「母胎」を意味する語であるから、その副詞にも母なる大地的な意味での「根源」のニュアンスが強い。しかし、このような用語法は、たとえインド的とはいえても、仏教的とは決していえないものである。なお、実修行派における manasikāra の重要性については野沢静証博士の成果を参照されたい（『大乗仏教瑜伽行の研究』、法蔵館、一九五七年、一八―六三頁）。《反復の達成》チベット訳は goms par byas pa yang dag par grub pa で、想定されるサンスクリットは abhyāsa-samudāgama である。abhyāsa は獲得したことを繰り返しなんども反復修習すること、samudāgama は「現成」「到達」「達成」を意味する。《無上正等覚》チベット訳は bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub で、対応サンスクリットは anuttara-samyak-saṃbodhi。「この上もなく正しい知識」の意で、場合によっては「阿耨多羅三藐三菩提」と音写されたり、「無上正等菩提」と一部に音写を留めて漢訳されたりする。元来、釈尊が始めて縁起のことを考えた正しい認識を指していう言葉であるが、後に大乗仏教が興るに及んで、菩薩種性のものだけが釈尊と同じ仏果を得ると考えられるようになったとき、その場合の仏果を特に声聞や独覚の結果と区別して「無上正等菩提」と呼ぶようになった。

解説　三つの特質（三相）中の第三である円成実の特質の説明。円成実の特質は、すでに断わったごとく、円成実の自性といってもこの場合には同じ。ここでは、真如という真実在が円成実であると言われている一方で、その真如を証得し、そこに到達することも円成実であると言われていることに注意。このように、円成実の特質もしくは自性は、真実在の対象とそこに到達する智との双方を含んでいるのであるが、そういう点にも触れるチャンキャの円成実についての記述を、先と同じように以下に示すことにする。

円成実についていえば、〔人と法とに対する〕この我執によって増益されるとおりに成立していることが空ぜられた真如が円成実の存在であって、さらに清浄なる実践の把握対象が究極の状態となったその場合の真如も円成実の存在である。円成実と表現される根拠についていえば、変化しないものであり、清浄なる実践の把握対象であり、一切善法中の最勝のものであるから、円成実といわれるのであって、〔そのことが〕『摂大乗論』において、「いかにして円成実であり、

なにゆえに円成実といわれるのか。変化しないから円成実である。〔また〕清浄なる把握対象であり、一切善法中の最勝のものであるから、最勝の意味（対象）によって円成実といわれる。」（長尾前掲訳註書、三二六―三二七頁参照）と説かれているのである。区別についていえば、人無我（gang zag gi bdag med, pudgala-nairātmya）と法無我（chos kyi bdag med, dharma-nairātmya）とを主題として二つの円成実があり、〔そのことが〕『中辺分別論』では、「清浄の認識領域は二種である。」（III-12c）といわれ、その註釈では、「清浄の〔認識領域としての〕真実は二種であり、煩悩障が清浄となった智の認識領域と所知障が清浄となった智の認識領域とである。」（*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 42, ll. 13–14）と説かれているのである。また、主大聖人〔ツォンカパ〕も『善説心髄』において、〕「蘊なる依他起が人我の所分別について空であることが人無我なる円成実であると規定する、かの三自性の規定だけは劣乗の経の要義であると理解できるのであって」（文献㉒, f. 549, ll. 4–6）とおっしゃって〔おり、これによって、煩悩障を断ずる声聞や独覚の智の対象としての人無我も二種の円成実の一方を示して〕いるのである。比喩は、『解深密経』において、「パラマールタサムドガタよ、そこで、すなわち、例えば、虚空が、物体（色）の自性がないことのみによって特徴づけられるものであり、いたるところに趣くものであるのと全く同様に、勝義無自性中の〔他の〕一方をなす、法無我によって特徴づけられ、いたるところに趣くものもかく考察されるべきである。」（次章、七⑶）といわれているものである。こ〔の比喩〕によって、かの無変化の円成実だけが否定対象を否認するのみの絶対否定（**med dgag, prasajya-pratiṣedha**）であるということと、全ての所知に遍満する比喩としてであれば虚空は抵抗のある接触物（thogs reg, pratigha-saṃsparśa）が否定（排除）されるのみのものであるということと、〔計〕二つのいたるところに趣くということが示されているのである。（lCang skya, *op. cit.*, Ka, 132b1–133a5）

末尾に示された虚空の比喩は、このチャンキャの説明によって、二種の円成実に見合った形で、純然たる智の対象である無変化の比喩としての虚空と、その対象に遍満する妨げなき智の比喩としての虚空とに用いられていることが明白になる。ただし、注意しなければならないのは、その記述中で使われている絶対否定という言葉である。この用語は、ものごとが事実存在的に捉えられて「xがある」とxが実在視される場合に、「xがない」とxの実在を否定するだけで、相対的に他を肯定することを含まないという意味において、「絶対否定」と理解されるところのものである。この点で、「絶対否定」は、これと対になる「相対否定（ma yin dgag, paryudāsa-pratiṣedha）」が「xではない」という否定であることによって「非xである」という肯定を含意するのとは異なって、否定対象を徹底的に批判しうるという機能をもつ。しかるに、虚空についてこの「絶対否定」という用語が使用されていても、よく注意して考えればわかるように、この場合には本来の徹底的批判が含まれていないということが注意されなければならないのである。虚空に喩えられる無変化の円成実が否定対象を否認するのみの絶対否定と言われてみたところで、その場合の否定対象とは言葉によって論理的に相手の誤りを指摘していくようなものではなく、絶対不変の虚空の中で単に「xがない」と言うだけの状況で

しかない。本来の「絶対否定」はこのようなものではなく、「xがある」ということに口実を与えている空間的な場所そのものとしての虚空もしくは真如を否定対象として否定していくようなものでなければならないのである。したがってここで、チャンキャがチベット仏教の用語法に慣って軽い意味で用いた術語を、あまり過剰に受けとることは、必ずしもチャンキャの真意ではないことに注意を喚起して、次に進むことにしたい。

七　三つの特質に関する眼翳の有無による比喩

(1) 所分別の特質の比喩
(2) 依他起の特質の比喩
(3) 円成実の特質の比喩

七　(1)グナーカラよ、すなわち、例えば、眼翳を有する人（眼翳人）の眼には眼翳の過失が現われるが、それと同じように、所分別の特質（遍計所執相）も考察されるべきである。(2)グナーカラよ、すなわち、例えば、それと同じ局面において、眼翳の形相（相）である毛髪の縺れ（髪毛輪）、あるいは蜂（蜂蠅）、あるいは胡麻粒（青藤）、あるいは青の形相、あるいは黄の形相、あるいは赤の形相、あるいは白の形相が顕現するが、それと同じように、依他起の特質（依他起相）も考察されるべきである。(3)グナーカラよ、すなわち、例えば、その同じ人の眼が非常に清らかであって、眼における眼翳の過失の現われを離れているならば、その同じ眼の本来的な認識領域（所行）は誤りのない認識領域（無乱境界）となるが、それと同じように、円成実の特質（円成実相）も考察されるべきである。

語釈　《眼翳を有する人》チベット訳は skyes bu gang zag rab rib can で、対応サンスクリットは taimirika-puruṣa-pudgala である。puruṣa-pudgala (skyes bu gang zag) は、この場合には人間を意味するにすぎないから、語釈の要は taimirika (rab rib can) のみにある。taimirika は timira（眼の翳り）から派生した語で、眼に翳りをもった人のことである。この眼病にかかると、その翳りが、以下の比喩にもあるように、毛髪の縺れや蜂や胡麻粒や様々の色に見えたりするといわれる。《形相》チベット訳は mtshan ma、対応サンスクリットは nimitta。一義的ではない多くの意味をもつ難解な用語の一つであるが、この場合には、「概念作用（saṃjñā）とは形相を取ること（nimittôdgrahaṇa）である。」といわれるような意味での「形相」を意味し、ひらたく言えば、形姿や色彩をもった概念の対象である。《認識領域》チベット訳は spyod yul、対応サンスクリットは gocara。この箇所での玄奘訳は「所行」であるが、「境界」とか「行境」とも訳されたりする。gocara の原義は「牛が趣く牧草地」で、転じて「行為の及ぶ範囲」「認識の及ぶ範囲」から、認識対象としての「認識領域」を意味するようになった。

解説　前段までに説明した三つの特質のそれぞれを眼翳の比喩によって示したもの。これによって、所分別の特質は眼翳の過失の現われに喩えられ、依他起の特質は眼翳の形相に喩えられ、円成実の特質は眼翳の過失の現われがなくなったことに喩えられていることがわかる。したがってこの比喩は、眼翳を有する人の眼を一種の場と見立てて、そこに顕現した眼翳の形相を依他起の特質、眼翳の過失

の現われを所分別の特質、眼翳の過失の現われの消失を円成実の特質だと言っていることになるが、一見わかりやすそうな比喩も、多少厳密に考えようとすると意外にやっかいな問題をかかえているのである。特に、眼翳の形相と眼翳の過失の現われとの関係もしくは両者の区別は、私にもよくわからないのであるが、それを少しでも理解しやすくするために、前述の第五段の解説中に引用したチャンキャの依他起の説明中で、それとの関係で言及されていた『大乗荘厳経論』第一一章第一五頌をめぐる、(α)ヴァスバンドゥの註釈と、(β)アスヴァバーヴァの註釈と、(γ)スティラマティの註釈とを、以下に順次に参照してみることにしたい。

(α)あたかも迷乱の形相(bhrānti-nimitta)である木片や土塊などが幻の呪文をかけられた(māyā-mantra-parigṛhīta)ように、それと同様に、虚妄分別である依他起の自性も知られるべきである。あたかもその幻(māyā)において幻像(māyā-kṛta)である象や馬や金などの形象(ākṛti, gzugs)がそれらの存在するかのように顕現しているように、それと同様に、かの虚妄分別において二の迷乱が所取と能取として顕現し所分別の自性の形象(ākāra)を有しているのだと知られるべきである。(Lévi ed., p. 59, ll. 5–8)

(β)そこで、「迷乱の形相である木片や土塊などが幻の呪文をかけられたように、それと同様に、虚妄分別である依他起の自性も知られるべきである。」といわれているのは、心心所である縁起に対して〔いわれているの〕だと知られるべきであり、それらは木片や土塊などが幻の呪文をかけられたごときものであると知られるべきであるが、他方で、形象(gzugs, ākṛti)などは幻像である馬や象などのごときものであると知られるべきである。(D. ed., No. 4029, Bi, 85b3–5)

(γ)「あたかも幻のように虚妄分別があり」(XI-15ab)といわれていることについて。例えば、幻術師が呪文や薬をかける威力によって幻〔像〕である馬や象などが顕現する原因である石や木などのごときものに対して虚妄分別〔というの〕であり、〔それが〕心心所である縁起としての依他起の特質であると認められる。なにゆえか。呪文や薬によって掌握されている石や木が馬や象として顕現する能証(因)であるのと同様に、依他起もまた所取と能取のごとく顕現する能証であるから、石や木の仕方のごとくに考察されるのである。「あたかも幻像のように二としての迷乱があるといわれる。」(XI-15cd)といわれていることについて。例えば、幻術師が呪文と薬の力によって石や木などから幻の形象(sgyu ma'i gzugs, māyākṛti)である馬や象などの幻の種々の形が顕現するように、依他起において所分別の特質である迷乱が二として顕現すると考察されるのである。「〔かの〕虚妄分別において二の迷乱が〔ある〕」といわれていることについていえば、虚妄分別とは依他起の特質であり、そこにおける二の迷乱の顕現は所分別の特質であるという意味である。(D. ed., No. 4034, Mi, 175a6–b3: O. Hayashima ed., pp. 75–76)

以上の三つの註釈中で述べられていた依他起と所分別とについてのそれぞれの比喩の説明を、本段のそれと突き合わせて図示すれば次のとおりとなる。ここでは、序説の第四節で二種の空を論ずる際に用いた「aにbがないならば、aはbについて空である」という定型句におけるaとbの記号を用いて、そこでと同様に、aの項は依他起の系列を、bの項は所分別の系列を表わしているものと

する。

	『解深密経』の場合	『大乗荘厳経論』および諸註釈の場合
a	依他起 虚妄分別 心心所、縁起	眼翳の形相(timira-nimitta) 具体例：眼翳を有する人の眼 ↓毛髪の縺れ、蜂、胡麻粒、 青・黄・赤・白の形相	迷乱の形相(bhrānti-nimitta) 具体例：木片、土塊など ↓幻の呪文をかけられている
b	所分別 所取と能取としての二の迷乱	眼翳の過失の現われ	幻像(māyā-kṛta)、象や馬などの形象(ākṛti)、形象(ākāra)、幻の形象(māyākṛti)

このように図示した上で、aとbとの関係を考えれば、この比喩は「aにbがない」という仮定ではなく「aにbがある」という仮定の方でみているのであるから、「aはbについて空ではなく、bとして顕現している」状態を指していることになり、それが二の迷乱としての「眼翳の過失の現われ」であり、「幻像(māyā-kṛta > māyākṛta)」や「幻の形象(māyākṛti)」の現われである。その原因がaで示される眼翳や迷乱の形相(nimitta)であるから、b項がなくなったとしても、その基盤であるaはなくならないものでなければならないが、そのことは『大乗荘厳経論』の側には適用でき、木

片や土塊などは幻の形象を離れて存在しうるにしても、『解深密経』の場合には多少の無理をともなう。その具体例である毛髪の縺れなどは、眼翳の過失が消失してしまえば同時に消えてしまうほかはないからである。そこに、『解深密経』と『大乗荘厳経論』とにおける比喩に微妙な違いがあると考えれば、あまり比喩にこだわりすぎることもないであろうが、もしaとして存在し続けるものがなければならぬとすれば、「眼翳を有する人の眼」を考えるほかはないであろう。しかも、このことが必ずしも強引でないことは、経本文の円成実の比喩を読めばわかっていただけるのではないかと思う。三つの特質の規定上、bは非本来的なあり方でしかなかったわけだが、そのことに気づき、「aにbがないならば、aはbについて空である」と認識すれば、その同じ人が円成実を体得することになる。それゆえ、経本文の円成実の比喩は、「その同じ人の眼が非常に清らかであって、眼における眼翳の過失の現われを離れているならば」という言い方になっているのである。「同じ人の眼」はやはりaなる場所的な基盤として存続するのだとは『解深密経』においても考えられていたと見做してよいであろう。なお、『大乗荘厳経論』の諸註釈を見る前に、依他起と所分別との関係については理解のむずかしい点もあると述べ、その解明のためにここまで書き進んだわけであるが、難点が全て片付いたわけではない。しかし、このことは私の理解が行き届かないためばかりではなく、唯識を標榜する実修行派の思考構造自体に由来する面も強いのであるが、以下に、この点を多少取り上げてみたいと思う。

　まず、bの基盤であるaが虚妄分別であり心心所であるとすると、その分別(vikalpa)とそこにある形相(nimitta)との関係はどのようなものになるのか、分別に形相があるなら前者のaはともかく

後者までbではなくaであるというのはいささか奇妙ではないか、という問題である。この点について『中辺分別論』は、「形相（nimitta）と分別（vikalpa）とは依他起に包括される。」(Nagao ed., p. 42, l. 21–p. 43, l. 1) と言うのみであるが、これに先立つ『瑜伽師地論』は次のような答え方をしている。

形相（rgyu mtshan, nimitta）と分別（rnam par rtog pa, vikalpa）は異なっていると言われるべきなのか、異なっていないと言われるべきなのか。答えていう。双方とも言われるべきではない。それはなにゆえか。双方とも過失となるからである。㈠異なっているとするならばなんの過失があるのか。分別が形相の本質（bdag nyid, ātman、本体）ではないことになってしまうであろう。㈡異なっていないとするならばなんの過失があるのか。分別以外の形相も分別を本質（本体）とするだけのものになってしまうであろう。(D. ed., No. 4038, Zi, 1b3-2a1: 玄奘訳、大正蔵、三〇巻、六九六頁下、六―一〇行)

㈠の過失を否定すれば、分別が形相の本質であるということになり、唯識という分別を基盤に置く考え方は満足させられるが、これを強調しすぎると両者は同一となり、全てが分別だけの世界となり形相を認識することさえないことになるので、これが㈡の過失として否定されるのである。しかし、このようなものが果して厳密な答えでありうるであろうか。厳密な答えでなかったからこそ、実修行派の立場を採った人々の間でも後世この問題をめぐって議論が展開することにもなったのである。

さて、aにあるbということで、bに扱われかねない形相については、ともかく強引にaとして処理する右のような答え方もあったのであるが、始めからbとして扱われていた形象（ākāra, ākṛti）は

どうであろうか。これが次に想定しうる問題である。この問題に関しては、もう一度、先に示した『大乗荘厳経論』第一一章第一五頌に対する三つの註釈の引用箇所に戻っていただきたいが、註釈問にも微妙なニュアンスの違いのあることが感じられる。註釈(β)は、註釈(α)の文言を忠実に解釈しようという姿勢が強く、特にaとbの関係に言及することはないが、註釈(γ)は多少曖昧な面を残す説明でありながらも詳しく、aとbとをできるかぎり分けようとしており、末尾でも虚妄分別とはa、二の迷乱の顕現とはbと明記し、その途中ではaにあるbという関係を「石や木など(a)からの幻の形象(māyākṛti)(b)の顕現」という比喩で表わしている。註釈(α)も同じ傾向を示すが、サンスクリット原典があるせいか、aにあるbとしての二の迷乱が所分別の自性の形象（ākāra）をもつという表現には、含蓄的（インプリシット）でありながらも動かしがたい面がある。このうち、「迷乱が形象をもつ」という表現を捉えれば、前者が後者をもつのだから、形象がそのまま迷乱なのではないという考え方も成り立つ。このようにして形象（ākāra）を迷乱そのものとは切り離して、強引にaとして処理されていた形相（nimitta）の方に近づけて解釈すると、形象それ自体はあることになり、しかも、それは迷乱そのものではないから虚偽でもないことになる。この解釈の方向で成立したのが後世の有形象派もしくは形象真実論であり、これに対立したのが無形象派もしくは形象虚偽論である（これについては、拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第七号、一九七六年十月、二五六―二三二頁参照）。しかし、唯識という考え方を中心に置く実修行派であるかぎりは、所分別の特質もしくは自性の側に属するものは必ず非本来的なものと見做す立場であるから、形象に関しても、これを所分別そのものと見て無

であり虚偽であると主張するものの方が本来の立場に近いであろう。事実、インド後代の仏教史の展開を見渡しえたチベットの伝承でも、無形象派もしくは形象虚偽論を、ディグナーガやダルマキールティ以前のアサンガに帰せしむるのが一般的である。なお、先に問題とした『大乗荘厳経論』の当該箇所は、後代のインドでも問題とされたらしく、有形象派と目されるジュニャーナシュリーミトラの『成有形象論（*Sākārasiddhi-śāstra*）』中にも引用されコメントされている（*Jñānaśrīmitranibandhāvali*, p. 484, ll. 2–18）が、ここでは、これ以上この問題に深入りする余裕も能力もないので、これはこのまま打ち切らせていただきたい。

八　三つの特質を想定した水晶の比喩

八　グナーカラよ、すなわち、例えば、〔以下のようである。〕いつであれ、非常に透明な水晶（頗胝迦宝）が青色と合わさる、そのときには、マニ宝（末尼宝）であるインドラニーラ（帝青）やマハーニーラ（大青）のように顕現するようになり、〔見た人はそれを〕マニ宝であるインドラニーラやマハーニーラであると誤って把握するので、また有情たちを欺くのである。いつであれ、〔水晶が〕赤色と合わさる、そのときには、マニ宝であるパドマラーガ（琥珀）のように顕現するようになり、〔見た人はそれを〕マニ宝であるパドマラーガであると誤って把握するので、〔また〕有情たちを欺くのである。いつであれ、〔水晶が〕緑色と合わさる、そのときには、マニ宝であるマラカタ（末羅羯多）のように顕現するようになり、〔見た人はそれを〕マニ宝であるマラカタであると誤って把握するので、また

有情たちを欺くのである。いつであれ、〔水晶が〕黄色と合わさる、そのときには、金のように顕現するようになり、〔見た人はそれを〕金であると誤って把握するので、また有情たちを欺くのである。

語釈　《水晶》チベット訳は shel、対応サンスクリットは sphaṭika。玄奘訳「頗胝迦(宝)」はサンスクリットの音写である。意味自体は「クリスタル」「水晶」のことであるから説明の要はあるまい。《色》チベット訳には tshon とあるが、対応するサンスクリットは知られない。あるいは、raṅga とあったかもしれない確度はかなり高いと思うが、それなら「染料」から転じて「色」まで指すことになった語である。菩提流支訳は単に「色」だが、玄奘訳は「染色」とあるので、この推定を多少は補強しよう。比喩の意味としては単に「色」であっても一向に構わないと思うが、チベット訳校訂本として問題なのは、伊藤秀憲氏がすでに指摘しているように、ラモット教授がこの tshon を見誤って、以下の場合についても一様に tshe na と校訂していることである。これは単純な思い違いに起因するもので重大な過誤とはなっていないが訂正されねばならない。《マニ宝》チベット訳は nor bu rin po che、対応サンスクリットは maṇi-ratna。通常は「末尼宝」と maṇi の方は音写されるが、単に「宝石」といってもここでは同じ意味。ここでは以下に例示される宝石の総称として用いられている。《インドラニーラ》サンスクリットは indranīla でサファイアのこと。《マハーニーラ》サンスクリットは mahānīla でサファイアの一種。《パドマラーガ》サンスクリットは padmarāga でルビーのこと。《マラカタ》サンスクリットは marakata でエメラルドのこと。

解説　この段は、次段の比喩の総論に当るもので、透明な水晶と青・赤・緑・黄の色彩との接触によって、それらが種々の宝石に見誤られるのを例にとって、次段で三つの特質のそれぞれを説明する

ことの布石としている。この比喩の中心には透明な水晶があり、これが文字どおり基盤aとなって依他起に喩えられ、そこにおけるbの離合が他の二つの特質として説明されるのである。

九　水晶の比喩による三つの特質の説明

(1)　所分別の特質の場合
(2)　依他起の特質の場合
(3)　円成実の特質の場合

九　(1)グナーカラよ、すなわち、例えば、非常に透明な水晶（頗胝迦）が色と合わさるのと同じように、依他起の特質（依他起相）における所分別の特質（遍計所執相）の言語的営為の熏習（言説習気）も考察されるべきである。すなわち、例えば、非常に透明な水晶に対して、マニ宝（末尼宝）であるインドラニーラ（帝青）やマハーニーラ（大青）やパドマラーガ（琥珀）やマラカタ（末羅羯多）や金であると誤って把握するのと同じように、依他起の特質（依他起相）において所分別の特質（遍計所執相）であると把握することも考察されるべきである。(2)グナーカラよ、すなわち、例えば、その非常に透明な水晶そのものと同じように、依他起の特質（依他起相）も考察されるべきである。(3)すなわち、例えば、非常に透明な水晶そのものは、かのマニ宝（末尼宝）であるインドラニーラ（帝青）やマハーニーラ（大青）やパドマラーガ（琥珀）やマラカタ（末羅羯多）や金のその特質（相）としては、永久に（於常常時）永遠に（於恒恒時）成立しておらず、無自性のものであるのと同じように、その依他起の特質（依他起相）そのものも、かの所分別の特質（遍計所執相）としては、永久に（於常常時）永遠に（於恒恒時）成立しておらず、無自性のものであるとして、円成実の特質（円成実相）も考察されるべきである。

語釈　《色》チベット訳は tshon であるが、この場合には前段と異なり、ラモット教授によって正しく校訂されており、サンスクリットも raṅga と還元されている。これは、語釈というよりは、確認のため補足するものである。《言語的営為の熏習》チベット訳は tha snyad kyi bag chags、対応サンスクリットは vyavahāra-vāsanā。「言語的営為（vyavahāra）」については、第四段の語釈中で述べたので略す。vāsanā は「熏習」とも「習気」とも漢訳されるが、心の中に無意識的に残存しているものごとについての潜在的な印象痕跡。これは後々の営為に影響を及ぼす潜在的な力ともなるので、その点を強調して「潜在余力」と現代語訳される場合もある。この場合には、言語的営為によって生じる潜在余力のことを指すが、これを純然たる名称（nāman）として押えれば所分別の側に属するが、心心所に残存することを主に見れば依他起の側に属す。《永久に永遠に》チベット訳は rtag pa rtag pa'i dus dang ther zug ther zug gi dus su であるが、これに対応するサンスクリットは「弥勒請問章」のサンスクリット原典により、nityaṃ nitya-kālaṃ dhruvaṃ dhruva-kālaṃ と回収できる（拙稿「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年十月、一九七頁、註51参照）。したがって、ラモット教授の還元 nitya-nitya-kālam śāśvata-śāśvata-kālam は訂正されなければならない。なお、この表現はここでは「永久に永遠に」成立していないものについて用いられているが、次章の第九段（一四六頁）中では「永久に永遠に」成立しているものについて用いられているので、彼此対照されたい。

解説　前段の総論を受けて、その比喩を三つの特質のそれぞれに具体的に適用して説明する段。所分別、依他起、円成実の順で説明されているが、実際にその中心をなすのは、透明な水晶に喩えられる依他起である。これを、これまでの記号を用いてaで表わし、それを図の中心に置いて、他の二つの特質中、所分別をaにbのあることとして上方に示し、円成実をaにbのないこととして下方に示せば、次のようになるであろう。

	所喩	比喩
aにbのある場合	依他起における所分別の有の誤った判断	水晶と色彩との合体 水晶という基盤に種々の宝石があるとの誤認
aそのもの	依他起そのもの	透明の水晶という基盤それ自体
aにbのない場合	依他起における所分別の完全無の正しい判断 →bの無自性	水晶と色彩との分離 水晶という基盤に種々の宝石の無特質を認知 →宝石の特質についての無自性

これは、先の『大乗荘厳経論』における木石が馬象に変化する場合の比喩に較べれば、よほど単純にして平板な比喩である。その要因は、基盤そのものであるaが変化するように想定する必要は一切

なく、基盤である水晶と色彩との離合とのみによって話が進められているからだと考えられる。それゆえ、これ以上の解説も不要と思われるが、要は、aにbがあるかないかの単純なことを示唆しているだけであり、そのbの非本来性を知れば、bの無自性が正しく認知されるということを宣言しているにすぎない。しかるに、ここで必ず注意しておくべきことは、この場合の無自性が「aがない」あるいは「aにaの自性がない」というような意味での無自性では決してないということである。ここでの比喩の水晶のように、aは必ず存在するのであって、そのaにbの絶対ありえないことが、ここでいわれている無自性にほかならない。その結果、円成実についていわれているbの無自性は、円成実そのもののこととなり、bの無自性は真実として存在することになるのである。この点は、次章の第九段で、円成実のことである勝義無自性は「永久に永遠に」存続するという、この箇所と表裏一体の表現が用いられているのを知れば、より一層明瞭になるであろう。

一〇　三つの特質の了知

一〇　グナーカラよ、そこで、形相（相）と関連している名称（名）に基づいて、所分別の特質（遍計所執相）を了知するのだ。依他起の特質（依他起相）において所分別の特質（遍計所執相）であると執着することに基づいて、依他起の特質（依他起相）を了知するのだ。依他起の特質（依他起相）において所分別の特質（遍計所執相）であると執着することのないことに基づいて、円成実の特質（円成実相）を了知するのだ。

語釈　《名称》チベット訳はming、対応サンスクリットはnāman。形相（nimitta）は、前述のごとく、依他起であるが、これと関連して、実修行派によって純然たる所分別と見做されている名称が非本来的に存在していることになる。その名称の非存在性によって所分別の非存在性を知ることが、「所分別の特質を了知するのだ。」と言われていることの真義である。

解説　前段の解説中に図示したことを念頭に置きながら読んでいただければ、本段の理解は容易であろう。名称はaに属する形相と関連はしているが、所分別そのものとしては非存在であるという前提だけが多少とも目新しいだけで、それ以下は、aにbがあるという側面から誤った方向での依他起を知り、aにbが本来ないのだという方向で正しいあり方である円成実を知る、ということを示しているだけである。

第三節　実践面から見られた三つの特質

一一　三つの特質と三つの法

(1) 所分別の特質と特質なき法
(2) 依他起の特質と雑染を特質とする法
(3) 円成実の特質と清浄を特質とする法
(4) 小結および本章冒頭の問に対する総結

一一　(1)グナーカラよ、そこで、菩薩は、諸法の依他起の特質（依他起相）において所分別の特質（遍計所執相）を如実に了知するならば、特質なき法（無相之法）を如実に了知する。(2)グナーカラよ、そこで、菩薩は、依他起の特質（依他起相）を如実に了知するならば、雑染を特質とする法（雑染相法）を如実に了知する。(3)グナーカラよ、そこで、菩薩は、円成実の特質（円成実相）を如実に了知するならば、清浄を特質とする法（清浄相法）を如実に了知する。(4)グナーカラよ、そこで、菩薩は、依他起の特質（依他起相）において特質なき法（無相之法）を如実に了知するならば、雑染を特質とする法（雑染相法）を断滅する。雑染を特質とする法（雑染相法）を断滅するならば、清浄を特質とする法（清浄相法）を証得するであろう。グナーカラよ、なんのためであれ、菩薩が、このように、諸法は、所分別の特質（遍計所執相）と、依他起の特質（依他起相）と、円成実の特質（円成実相）とであることを如実に了知して、特質なきもの（無相）と、雑染を特質とするもの（雑染相）と、清浄を特質とするもの（清浄相）とを如実に了知する一方で、特質なき法（無相之法）を如実に了知し、雑染を特質とする法（雑染相法）を断滅し、雑染を特質とする法（雑染相法）を断滅するならば、清浄を特質とする法（清浄相法）を証得するであろうが、それだけのことによって、〔彼は〕諸法の特質（相）に通暁した菩薩なのであって、如来が諸法の特質（相）に通暁した菩薩と設定するにしても、それだけのことによ

って設定するのである。」と。

語釈　《特質なき法》チベット訳は mtshan nyid med pa'i chos で、ラモット教授の還元サンスクリットは alakṣaṇa-dharma である。あるいは複合語ではなく alakṣaṇaṃ dharmaṃ であったかもしれないが、その場合には「特質をもたない法」と訳した方が、意味もより明瞭になるかもしれない。これは、先の第九段の経本文中で、水晶そのものは種々の宝石の特質としては、永久に永遠に成立していない、といわれていたうちの「特質としては成立していない」というのと同じ意味である。これはまた、先の第一段の解説中で言及した「非存在の特質を有する諸法 (asal-lakṣaṇā dharmāḥ)」とも相通じるものであるから、そこで論及したことも参照されたい。その上で、法そのものが所分別なのではないことに注意してもらえれば、これは「法（a）に特質（b）がないこと」を表わし、その特質のないことが所分別なのである。《雑染》チベット訳は kun nas nyon mongs pa、対応サンスクリットは saṃkleśa。汚れたあり方のことで、通常、これには三種があると考えられている。煩悩 (kleśa) の雑染と業 (karman) の雑染と生 (janman) の雑染とである。この三種によって有情は五趣に輪廻すると見做されているのである。《清浄》チベット訳は rnam par byang ba、対応サンスクリットは vyavadāna。浄められたあり方で先の雑染を脱した状態を指す。通常、これには二種があると考えられており、一方は世間的清浄 (laukika-vyavadāna)、他方は出世間的清浄 (lokottara-vyavadāna) である。世間的清浄から出世間的清浄に至ることによって輪廻から解脱するという考えがここには示されている。

解説　この段によって、これまで論じられてきた三つの特質が、特質なき法→雑染を特質とする法→清浄を特質とする法という順序を経て、最終目的である諸法の特質に通暁した菩薩となるという実

践の側面から述べられているのである。しかるに、この三つの法を如実に知ることが諸法の特質に通暁することになるのだから、たとえこの段の経本文中に「雑染を特質とする法を断滅する」という表現があろうとも、「雑染の特質」ならともかく「法」までをも断滅してしまうと考えることはできない。このような「法」の性格を明確にするためには、先の第一段の解説中で取り上げた『瑜伽師地論』の法の考え方をもう一度参照してもらうのがよいと思う。ここで、その際に語釈と解説を通じて明らかにした実修行派の法の考え方を、この箇所に適用しやすいように改めて要約すると、「性質」という原義を捨て、非存在の特質であれ存在の特質であれ、「性質」を保持する側に廻った「本体」的法が実修行派によって考えられた「法」であるが、それは、結局は、無特質 (alakṣaṇa) を含めた様々な特質 (lakṣaṇa) の基盤として、実修行派にとっての基盤そのものである依他起と重なり、法自体が断滅するようなことは決してない。一方、実践的な観点から、そのaなる法＝依他起を基盤として、bの特質の非本来性に気づき、非存在の特質を非存在の特質として、無特質を無特質として了解することに努めるならば、存在の特質中の、雑染の特質は断滅しつつ清浄の特質へと変質していく、というのがこの一段の狙いである。このように、根本的にいえば結局は一元的に集約されるような法も、三つの特質に合わせ、あるいは種々な特質に合わせていえば、諸法ということになるであろうが、その諸法を、理論的には、冒頭より述べられてきた三つの特質で押える一方で、実践的には、理論上の非存在の特質もしくは無特質を了解することによって、雑染から清浄へ変質を遂げる人が、この章のテーマとしての「諸法の特質に通暁した菩薩」であると考えてよいであろう。しかるに、この実践

の主体的場としての基盤がアーラヤ識中心の基層（āśraya）と見做されるようになると、そこでの変質は「基層の変貌（āśraya-parivṛtti、転依）」と呼ばれるようになり、この用語は『解深密経』中にも二度ほど（「分別瑜伽品」第一三段、「如来所作事品」第一段）見られるものの、その充分な展開は、この後のことであったと考えられるのである（拙稿「〈三種転依〉考」『仏教学』第二号、一九七六年十月、四六—七六頁参照）。

さて、本章のテーマである「諸法の特質に通暁した菩薩とはいかなる人か」ということに対して、実修行派の一応の結論は示されたわけであるから、本章もいよいよ終局を迎えるだけなのであるが、法に対する見方が実修行派一辺倒にならないためにも、ここで「閑話休題」的に、我々のものの見方というものが、もちろん私自身を含めてであるが、いかに空間的な事実主義に陥りがちであるかということを「法（dharma）」の問題に絡めて述べてみたい。

我々は通常の経験において事物（a）に名称（b）が付せられるのを至極当然のことと思っているから、その空間的に拡がった事物に順じて、aにbがあるという空間的な見方を取ることに馴染みやすい。しかし、aにbがあるという通念から離れて、xであると言葉によって性質だけを正確に指摘しようとするとき、我々は始めて空間的な事実の世界から飛翔することができ、その喜びも大きいと思われる。これが、我々人間だけがもつことのできる言語的営為の世界である。その素晴らしさに気づいたとき、人間の思想史は事実主義から論理主義に転換するが、通念に負ければ、いつでも容易にまた事実主義に転落する。思想史とは、あるいはその繰り返しかもしれないのであるが、その試金石が、西

欧では logos、インド以東では dharma（法）であったと考えられないこともないと思う。logos はもともと「言葉」を意味していたのかもしれないが、それが漠然と考えられているときには、ヘラクレイトスの見たように、言葉や万物の背後に潜む一なる本体的な「理法」を意味することは大いにありえたのである。これが、ソクラテスやプラトンの批判的「問答法（dialecticē）」を経由することによって、logos は「言葉」の意味を確保し、さらにはより厳密な「論理」の意味へと展開していったと考えられる。かくして logos は事実存在（exsistentia）から本質存在（essentia）へと変質を遂げたのである。はっきりとは見分けがたくはなってしまったが、恐らくはこれと同じことがインドでも起こった。インドのソクラテスは釈尊であるとは確かに言えることであって、彼以前には、もともとは「性質」を意味していたかもしれない dharma は、その語義が曖昧にしか意識されない場合には古今を貫ぬく「理法」の意味にも多く用いられていたのである。しかし、釈尊は、定義こそ下さなかったけれども、明確な自覚をもって dharma を「性質」の意味に使い始めたと考えられる。彼は「性質の分析（dharma-pravicaya）」を強調し、論理的に矛盾のない言葉による明晳な主張命題（pratijñā）を立てることを彼の同時代の宗教家には全く見られぬ態度で勧めたからである。かくして、dharma が「性質」を意味することになれば、その指摘は「xである」という表現になり、そのxが「性質」となる。そこで、「なにか」がxであるというような表現が必要になれば、その「なにか」は主語ということになるが、その主語はインドにおいては「性質を有するもの（dharmin）」という用語で示される。しかるに、このような「なにか（dharmin）」がx（dharma）である」という主張命題に論理的正確

さが求められるようになるのも、インドでは後代であり、しかもそれは仏教の影響なしには考えられないことなのである。そういうところにも、釈尊の影響は認められねばならないと思うが、後代のことはともかく、端的に「諸法無我（sarva-dharmā anātmānaḥ）」という主張が釈尊に帰せられるものならば、それは dharma を「性質」と考えていた釈尊にとってはどういう意味でなければならなかったのであろうか。これがもし「a（諸法）は b（無我）である」という主張なら、「諸法」が主語になって dharma（性質）が dharmin（主語）だという奇妙なことになる。しかし、奇妙にせよ、それが避けえないとすれば、この主張は「a（諸法）に b（我）はない」という多少危険な考えに傾くが、実修行派の a と b のような安易な考え方に陥らないように、私は、これを、「x であると絶えず言葉によって性質を指摘するようにだけしていけば、必ず基盤となるような本体（ātman、アートマン、我）を否定していくようになる。」という主張に理解することにしているのである。

ともかく、私から見れば、インドにおいて、dharma は釈尊によって始めて明確な自覚のもとに事実存在（exsistentia）から本質存在（essentia）へと変質を遂げることができたと考えられるのであるが、圧倒的に事実主義の濃厚なインドにあっては、それも束の間のうちに攻守所を変えてしまったといえるかもしれない。事実存在を体験に訴えて追求する事実主義が優勢になれば、本質存在を言葉や論理によって「x である」と指摘する論理主義は影を潜めるが、インド仏教史における実修行派の擡頭は、仏教内部におけるその傾向の明瞭な顕在化といえるのである。実修行派にとっては、すでに見てきたことからも明らかなように、外的対象について、「x である」と指摘することによってその正邪を言

葉で指摘することなどは分別の誤りの最たるものであって、彼らはその言語的営為さえ認めようとはしない。外的対象は、所分別として完全なる非存在なのである。その外的対象の否定の上に立って、実践の主体的場としての基盤である依他起において、雑染から清浄への転換を企てるのだという実践重視の説得は、いつの時代においても、諍いがたい魅力をもって聞くものの耳に馴染むものらしい。しかし、もしもそうであるなら、そういう主張者は純然たる観念だけの世界に住んでいればよいわけだから、わざわざ本来ありえない対象を否定する必要もないではないかという批判が、インドでも中論学派から提起されている。ここでは、かかる主張の対立点をいささかでも知っておいてもらうために、左に、バーヴィヴェーカの『思択炎』からの一節を示す。

もしも〔実修行派が、〕次のように、「物体（色）などの外的対象とは無関係な二の分別が放棄されただけであるから、我々は別な観点によって、外的対象は認識の部分にほかならないものであると規定し、その後に、無分別智が生じた場合に、自と他として〔所取と能取の二分に対立して〕顕現している部分が除去されることによって、それぞれの対象に対する掌握が滅するであろう。」というならば、これに対して、〔中論学派は〕説明する。

もしも、それを否定せんがために別な証明を採ることが許容されるならば、泥沼で沐浴するよりは、触れずに遠ざかっている方がました。——第五章第五三頌

と。もしも、あなたが本当に外的対象は存在しないと主張するならば、そ〔の外的対象〕は認識の部分にほかならないものであると設定することによって、また一体なにをなしうるというのか。

〔有効なことはなにもないのである。〕もしも、そ〔の外的対象〕は認識の部分にほかならないものであると規定して、後にそれを否定せんがために、認識の部分にほかならないものであるとの別な証明を採用するのだと許容されるならば、それゆえに、「泥沼で沐浴するよりは、触れずに遠ざかっている方がましだ。」というこの比喩はきわめて理解しやすいものである。ある愚かな酔狂人が、清潔な道を捨てて不潔な泥沼の川に入ったときに、他のものたちが彼に尋ねて、「なぜあなたは道を捨てて泥沼に入ったのか。」といったのに対し、彼が答えて、「さらに沐浴すべきだ〔から〕。」といえば、他のものたちが語るに、「愚かなことだ。もし必ず沐浴せねばならぬなら、始めから泥沼に触れず遥かに遠ざかっていた方がずうっとましだ。」というような状態に〔その比喩の意味は〕なるであろう。さらにまた、あなたが、所分別の自性は相無自性であると主張し、次のように、「所分別の自性は相無自性である。なぜなら所分別であるがゆえに。例えば縄に対して蛇の自性であると判断するがごとし。」と〔実修行派によって〕主張されたものであれば、なんであれ、それらに対してもまた、〔我々中論学派は次のように言う。〕

〔実修行派が、〕「所分別は存在するものではない。所分別であるがゆえに。蛇のごとし。」というのは承認されない。なぜなら縄の実在について確定性がないからである。さらにまた、一般的承認が排斥されるであろう。——第五章第五四頌

と。「所分別であるがゆえに」といわれていることによっては、一体、とりあえず蛇のごとく所分別の自性が相無自性となるのか、あるいはまた分別をともなった知の対象であるから縄の実在のごとく所分別の自性が相のあるものとなるのか、そのいずれであるか確定性がないからである。もしも、縄としても自性として存在するものではないというならば、そのようであるなら、一般的承認が排斥されるであろう。というのも、世間においては、水や糸や素材や手や人の労力によって紡がれた縄は存在するものであると一般的に承認されているからである。(D. ed., No. 3856, Dza, 214a3-b5. なお、山口益『仏教における無と有との対論』、山喜房仏書林、一九四一年初版の修訂版、一九六四年、一九七五年、四五八—四六四頁参照。)

中論学派からいわせれば、世間一般に承認されている外的対象を否定する理由など全くないのであるが、唯識を標榜する実修行派にとってはそうはいかない。外的対象である所分別は完全な非存在であり相無自性でなければならないからである。そのために、実修行派は、所分別に関して、これまで見てきた比喩のほかにも兎角や空華など全く存在しないものを比喩に出したり、右にバーヴィヴェーカが触れた蛇と誤られる縄などを比喩に挙げたりするのであるが、兎角や空華などとは異なって実際にありうる縄と蛇の比喩に対するバーヴィヴェーカの批判には虚心に耳を傾けるべきものがあるであろう。実修行派も中論学派も互いに話し合っていけばどこかに折り合いのつく接点もあるはずだというのはすでに実修行派の立場に近い。しかし、そういう折衷論よりは、どこが論理的に対立しているのかを明確に押えることがなにによりまして大切なことだと考えられるのである。その決着は当人に任されるほかないが、それはともかくとしても、この所分別の非存在もしくは相無自性の問題は、それを直接のテーマとする次章においてさらに詳しく扱われるであろう。本章としては、いよいよ後に結

頌を残すだけとなった。

一二　結びの頌

一二　それから、世尊は、そのとき、これらの頌をおっしゃった。

「特質なき法（無相法）を了知するならば、雑染を特質とする法（雑染相法）を断滅するであろう。雑染を特質とする法（雑染相法）を断滅するならば、完全な清浄を特質とする法（微妙浄相法）を証得するであろう。

放逸の過失に破れた怠慢な人々は、行の過失に対して尋伺をなそうとしないものであり、固住せず移ろいやすいものである諸法において、非常に傷つけられているので、哀愍されなければならないものである。」と。

グナーカラの章　第六

語釈　《放逸の過失に破れた》チベット訳にはいずれの版にも bag med nyes bcom とあるが、下線部分をラモット教授は kyis と勘違いして校訂している。これを正した上で、かく訳した。《行の過失》チベット訳は 'du byed skyon、対応サンスクリットは saṃskāra-doṣa と考えられるが、意味は私には必ずしも明瞭ではない。玄奘訳は「諸行衆過失」、菩提流支訳中には対応語を見出しがたい。ラモット教授は les déficiences des Opérants（作用するものの欠陥）と仏訳している。「諸行無常」というはかなさを欠陥ととらえたものであろうか。

解説　結びの頌であるが、その前半は、実質的には、前段を締め括ったものと考えられる。後半は、直接、本章には関係ないがごとくであるが、世のはかなさや欠陥を指摘することによって、実修行派としての苦行主義を鼓舞しているようにも感じられるのである。

第二章　三種の無自性（「無自性相品」その一）

第一節　三種の無自性についての問答

一　過去の教説に対する問

(1)　伝統的教説に対する問

(2)　無自性などの新たな教説が示された意図に対する問

一　そのとき、世尊にむかって、パラマールタサムドガタ菩薩は次のように請うた。

「世尊よ、ここで、私が独り閑静な場所におりましたときに、〔私の〕心に次のような考えが生じた

のでございます。

(1)世尊は、多くの観点(無量門)において、〔五〕蘊の固有の特質(自相)もおっしゃり、また、〔五蘊の〕生の特質(生相)と滅の特質(滅相)と永断と遍知とをもおっしゃいました。〔五〕蘊の場合と同様に、〔十二〕処と〔十二支〕縁起と〔四〕食とをもおっしゃいました。世尊は、多くの観点(無量門)において、〔四〕諦の固有の特質(自相)もおっしゃり、〔それらの〕遍知と永断と作証と修習とをもおっしゃいました。世尊は、多くの観点(無量門)において、〔十八〕界の固有の特質(自相)もおっしゃり、種々の界と多くの界と〔それらの〕永断と遍知とをもおっしゃいました。世尊は、多くの観点(無量門)において、〔四〕念住の固有の特質もおっしゃり、〔それらの〕所治と対治(能治)と修習と、まだ生じていないものが生じることと、すでに生じたものが持続することと、忘れないことと、さらに生起することと、増長し広大になることとをもおっしゃいました。〔四〕念住の場合と同様に、〔四〕正断と〔四〕神足と〔五〕根と〔五〕力と〔七〕覚支とについてもおっしゃいました。世尊は、多くの観点(無量門)において、八支聖道の固有の特質(自相)もおっしゃり、〔それらの〕所治と対治(能治)と修習と、まだ生じていないものが生じることと、すでに生じたものが持続することと、忘れないことと、さらに生起することと、増長し広大になることとをもおっしゃいました。

(2)世尊は、また一方で、一切法は無自性であり、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの(自性涅槃)であるともおっしゃったのでございますならば、世尊は、どのように意図して、一切法は無自性であり、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの(自性涅槃)であるとおっしゃろうとお考えになられ、世尊は、なにを意図して、一切法は無自性であり、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの(自性涅槃)であるとおっしゃったのかという、ほかならぬその意味を私は世尊にお尋ねしたいのでございます。」と。

語釈　《パラマールタサムドガタ》菩薩の名前。本章における世尊への質問者。チベット訳では Don dam yang dag 'phags、玄奘訳では「勝義生」、菩提流支訳では「成就第一義」と称され、サンスクリット原語はラモット教授が還元されたように Paramārthasamudgata であったことはほぼ確実である。その意味は「勝義が出現した」「最高の真理が下から上へ突き出した」であり、前章のグナーカラがその主題に合致していたように、本章の菩薩名もよくその主題に合致しているといえる。実修行派にとっては、本章によって『般若経』で暗示されていた最高の真理がここで始めて明瞭に開示されたと考えられているからである。《考え》チベット訳は yongs su rtog pa、対応サンスクリットは parikalpa。サンスクリット原語の意味は、動詞 pari-KLP(選ぶ)より派生したもので、ここでは「選択肢」というのが最も相応しいかもしれない。恐らく、以下の阿含系の仏説と般若系の仏説とが「選択肢」として感じられたための選語と思われるが、あまり堅い訳にならぬよう、ここでは単に「考え」と訳しておいた。《多くの観点》チベット訳は rnam grangs du ma、ラモット教授の還元は aneka-paryāya。ここでは、「観点」と訳した paryāya (rnam grangs)が重要。動詞 pari-I(巡り歩く)から派生した名詞で、「進行」「回転」を意味し、転じて「変換可能な語」「同意語」を意味する。特に後代になればなるほど、仏教では後者の意味で多用されるようになった語。この語が多用されるに至った背景には、一つの真理を多くの「変換可能な語」で述べるという考え方の滲透がある。しかし、この考え方は、本書の序説第二節でも触れた「一音演説法」と通底するもので、

その意味では仏教に「解釈学」の道を開いた要因でもある。ここには、唯だ一つの真理に則って語られた表現は、言葉としては寸足らずであるが、全て本当だという考えがあるが、その真理を言葉を換えて言うという意味で、「多くの観点」と訳した。今日風にいえば、「様々のレヴェル」と言ってもよいかもしれない。《蘊》チベット訳は phung po、対応サンスクリットは skandha。なお、これ以下の経本文には教義的術語が列挙されるが　その種の術語の場合にはチベット訳とサンスクリットの対応もほとんど確定的なので、煩雑を避けるためにも、本段にかぎり、次の語釈からは、チベット訳：サンスクリットの順でただ語を並記した後に語釈を加える。skandha は「集まる」を意味する動詞から派生した語で、枝の集まる「幹」を意味したり、様々なことが掛ってくる人の「肩」を意味したりもするが、転じて、文言の集まる書物の「章」や要素の集まる「範疇」などを意味する。仏教では、この意味での範疇に五つを数え、「五蘊 (pañca-skandha)」と呼ぶ。五蘊とは、物体もしくは肉体を意味する色 (rūpa) と、感受を意味する受 (vedanā) と、表象もしくは概念を意味する想 (saṃjñā) と、意欲や形成因を意味する行 (saṃskāra) と、認識を意味する識 (vijñāna) とである。　《固有の特質》 rang gi mtshan nyid: svalakṣaṇa。一般に「自相」と漢訳される語であるが、『倶舎論』では「本質 (自性) だけがものごとの固有の特質 (自相) である。」もしくは「ものごとの固有の特質が本質である。」と定義されている (svabhāva evaiṣāṃ svalakṣaṇam, *Abhidharmakośa-bhāṣya*)。この場合に、自性が実体視されて「本体」的な意味に変質していれば、自性が基盤となって自相を保持しているという関係になるであろう。実修行派にあっては、恐らく、この意味になっていると思うが、この場合の「自性」については、前章第四段の語釈を参照されたい。したがって、経本文のここで「五蘊の固有の特質」といわれている意味は、固有の性質を保持している「法」としての五蘊それぞれについて、その蘊が保持している固有の性質があることを世尊が指摘したという意味であり、以下の「自性」の使われ方も同様である。　《永断》 spang ba: prahāṇa。放棄すること。　《遍知》 yongs su shes pa: parijñā。よく知ること。　《処》 skye mched: āyatana。教義的には「心心所の生じてくる門」という意味で、認識

が生じる内外の「領域」を指し、これに十二あるのを「十二処」と呼ぶ。十二処とは、視覚 (cakṣus、眼) と聴覚 (śrotra、耳) と嗅覚 (ghrāṇa、鼻) と味覚 (jihvā、舌) と身覚 (kāya、身) と意覚 (manas、意) という六つの内的領域と、物体 (rūpa、色) と音声 (śabda、声) と香臭 (gandha、香) と風味 (rasa、味) と感触 (sparśa、触) と法 (dharma) という六つの外的領域とである。　《縁起》 rten cing 'brel bar 'byung ba: pratītyasamutpāda。意味については、前章第五段の語釈を参照のこと。オーソドックスな教義では、これに十二を数えて「十二支縁起」と呼ぶ。十二の支分からなる縁起という意味であるが、その十二の支分とは、無知 (avidyā、無明) と意欲 (saṃskāra、行) と認識 (vijñāna、識) と精神および肉体 (nāma-rūpa、名色) と六つの感官領域 (ṣaḍ-āyatana、六入) と感触 (sparśa、触) と感受 (vedanā、受) と愛着 (tṛṣṇā、愛) と執着 (upādāna、取) と生存 (bhava、有) と出生 (jāti、生) と老衰および死 (jarā-maraṇa、老死) とである。　《食》 zas : āhāra。文字どおり「食物」の意味であるが、通常は、段食 (kavaḍaṃkārāhāra) と触食 (sparśāhāra) と思食 (manaḥ-saṃcetanāhāra) と識食 (vijñānāhāra) との四種で「四食」といわれる。実修行派の文献としては『瑜伽師地論』「声聞地」(*Śrāvakabhūmi*, Wayman ed., p.144, l.28–p.145, l.4、大正蔵、三〇巻、四〇九頁中) を参照されたい。　《諦》 bden pa : satya。「真実」の意であるが、「聖諦 (ārya-satya)」という場合には「神聖な真実」の意。これに四つあり、「四諦 (catvāri satyāni)」とも「四聖諦 (catvāry ārya-satyāni)」ともいうが、四つとは、人生が苦 (duḥkha) であるということと、苦の由来する起因 (samudaya、集) と、苦の消滅 (nirodha、滅) と、その消滅に至る実践 (mārga、道) とである。　《作証》 mngon du bgyi ba: sākṣātkartavya。現前に直観されるべきこと。　《修習》 bsgon pa: bhāvanā。直観したことを修練すること。　《界》 khams: dhātu。動詞 DHĀ (置く) より派生した名詞で、dhātu は「置くところ」を原義とし、いろいろなものを置きうる「場所」から、転じて、「基体」「基層」「基盤」「根源」を意味し、説一切有部の定義としては、「固有の特質を保持するから、基体である。」といわれ、保持する側にまわった「法」と同義とされる。そのような意味の「界」には十八が

数え挙げられ、「十八界」と称される。十八とは、十二処で示される十二のものに、六つの認識、すなわち、視覚による認識（cakṣur-vijñāna、眼識）と聴覚による認識（śrotra-vijñāna、耳識）と嗅覚による認識（ghrāṇa-vijñāna、鼻識）と味覚による認識（jihvā-vijñāna、舌識）と身覚による認識（kāya-vijñāna、身識）と意覚による認識（mano-vijñāna、意識）を加えたものである。　《念住》dran pa nye bar bzhags pa: smṛty-upasthāna。記憶を顕在化させることで、四つあり、一般に「四念住」と称せられる。四念住とは、身体（kāya、身）を対象として身体を表出する記憶の顕在化と、感受（vedanā、受）を対象として感受を表出する記憶の顕在化と、精神（citta、心）を対象として精神を表出する記憶の顕在化と、法（dharma）を対象として法を表出する記憶の顕在化とである。これを一般に身受心法の念住という。　《所治》mi mthun pa'i phyogs: vipakṣa。「マイナスの側面」で避けられるべきもの。　《対治》gnyen po: pratipakṣa。「マイナスの側面」と敵対する「プラスの側面」で、「所治」と対で訳されるときには「能治」と訳される場合が多い。「マイナスの側面」を避けようとする、「逆のこちら側」を意味する。　《正断》yang dag par spong ba: samyak-prahāṇa。このサンスクリットの samyak-prahāṇa 中の prahāṇa に因んだ解釈は二通りの可能性がある。パーリ系の用語 pradhāna がサンスクリット化されたときに、pra-DHĀ（尽力する）と解されて pradhāna（尽力）となったものと、pra-HĀ（放擲する）と解されて prahāṇa（放擲）となったものとがあると考えられ、チベット訳はその理解を示す。samyak（正しい）は変りないので、前者なら「正しい尽力」の意、後者なら「正しい放擲」の意となる。因みに、菩提流支訳は「正勤」で前者の理解、玄奘訳は「正断」で後者の理解である。これには四つあるとされ、第一はすでに起こった善根を防御すること、第二はまだ起こっていない善根を引き起こすこと、第三はすでに起こった不善法を放擲すること、第四はまだ起こっていない不善法を再起させないことである。　《神足》rdzu 'phrul gyi rkang pa: ṛddhi-pāda。「変現自在な能力の基盤」の意で、願望（chanda、欲）と精神（citta、心）と努力（vīrya、精進、勤）と考究（mīmāṃsā、思惟）とに関する四つがある。　《根》dbang po: indriya。「心的機能」の意で、信服

（śraddhā、信）と集中（samādhi、定）と努力（vīrya、精進）と記憶（smṛti、念）と智慧（prajñā、慧）との五つがある。　《力》stobs: bala。「力量」のことで五つあるが、その一いちは直前の五根に同じ。　《覚支》byang chub kyi yan lag: bodhy-aṅga。「覚りに至るための支分」の意で、記憶（smṛti、念）と法の分析（dharma-pravicaya、択法）と努力（vīrya、精進）と喜悦（prīti、悦）と安静（praśrabdhi、軽安）と集中（samādhi、定）と無関心（upekṣā、捨）との七つがある。　《八支聖道》'phags pa'i lam yan lag brgyad pa: āryâṣṭāṅgika-mārga。「神聖な八つの支分からなる実践」の意で、正しい見解（samyag-dṛṣṭi、正見）と正しい決意（samyak-saṃkalpa、正思）と正しい言葉（samyag-vāc、正語）と正しい行為（samyak-karmānta、正業）と正しい生活（samyag-ājīva、正命）と正しい努力（samyag-vyāyāma、正精進）と正しい記憶（samyak-smṛti、正念）と正しい集中（samyak-samādhi、正定）との八つがある。なお、先の「四念住」以下の計三十七の徳目は、「三十七菩提分法（saptatriṃśad bodhipākṣikā dharmāḥ、三十七の覚りの条件となる徳性）」と呼ばれるものである。　《本来寂静》gzod ma nas zhi ba: ādi-śānta。「最初から寂まっている」との意。　《本性として完全に開放されたもの》rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa: prakṛti-parinirvṛta。玄奘訳は「自性涅槃」であるが、サンスクリット原義による意味は和訳で示したとおりである。サンスクリットの複合語前分の prakṛti は動詞の「生む」から派生した名詞で、様々なものを産み出す「本源」や「根源」や「発生の源」を表わす。この複合語の前分としては副詞的な意味に変じて「根源から」「本性として」というような意味となっている。　複合語後分の parinirvṛta は動詞 pari-nir-VṚ（完全に開放する）の過去分詞で、「完全に開放された（finally liberated）状態」を指す。玄奘訳がこれを「涅槃」とするのは、中国に定着した仏教音写漢語の慣例に倣おうとしたことと、「本来寂静」と同じく全体を四字にまとめるべく、ここには「般涅槃」ではなく二字の訳語を採用する必要があったことなどの事情のためと考えられる。なお、「涅槃」が非仏教的な「解脱」とほとんど同義であるとの指摘については、松本史朗氏の研究が参照されるべきである（『縁起と空——如来蔵思想批判——』、大蔵出版、一九八

九年、一九一―二二四頁)。《意図して》dgongs nas: saṃdhāya。サンスクリットは動詞 saṃ-DHĀ に由来する絶対分詞である。動詞の意味はかなり多義であって原義を決めがたいが、「ねらう (aim at)」という意味が本経の実際の用例には最も近い。したがって、その絶対分詞の意味は「ねらって」ということになるが、ここでは「意図して」と訳しておいた。これはきわめて重視された用語であるが、これの名詞化されたものが、本経のタイトルである「解深密 (saṃdhi-nirmocana、隠された意図を解放すること)」の「深密 (saṃdhi、隠された意図)」になっているのである。

解説　本段は、過去の教説を問い直すことによって自らの主張を開示する布石として、本章の冒頭を固めたものである。過去の教説は二通りになっており、前半が阿含由来の伝統的教説、後半が実在論的傾向を強めた『般若経』に由来する大乗の教説に相当する。三転法輪の考え方でいえば、前半が第一法輪、後半が第二法輪の教説である。前半に示される教義的用語の説明は語釈中でなしたので、ここで改めてその全体の概略を辿ることも略す。以下で大事になってくるのは、本経が主としてその意図を探ろうとしている後半である。これと全く同じ経文を現存の『般若経』中に見出すことはできないが、すでに本書序説の第二節で指摘したように、最も近似したものは玄奘訳中に跡づけることができる。円測が『解深密経疏』中で、「故に大般若五百七十二に云く、無生無滅等、即ち是れ諸仏秘密の教なり。」(文献⑱、第四冊、四一二枚右上) と言っているのは、玄奘訳『大般若波羅蜜多経』の同巻の「此れに由って諸仏の甚深般若波羅蜜多も亦た隠滅無し。何を以っての故に。法は不生の故に。若し法無生ならば亦た則ち無滅なり。即ち是れ諸仏の秘密の教なり。是の如きの妙理は如来出世するも若し出世せざるも性相湛然なるを名づけて真如と曰う。亦た法界と名づけ、亦た実際と名づく。」(大正蔵、七巻、九五四頁下) という箇所を指していると思うが、これであるよりは、先の玄奘訳もしくはそれ相当の『十万頌般若』『二万五千頌般若』『一万八千頌般若』のチベット訳および『一万八千頌般若』のサンスクリット原典のすでに指摘ずみの箇所の方が、まだ『解深密経』の問題の箇所に近いといえるのである。

いずれにせよ、本経の問題の箇所に最も近いものが、サンスクリットやチベット訳にではなく玄奘訳にあるということには、なにか特別の事情でも想定したくなるのであるが、今はかかる詮索の場ではないので、この件にはこれ以上触れないことにして、重要な文につき、サンスクリット文回収の必要上、ほとんど本経の問題箇所と同文だったと思われるものを、『阿毘達磨集論 (*Abhidharmasamuccaya*)』の断片から引用しておくことにしたい。

yad uktaṃ vaipulye——niḥsvabhāvāḥ sarva-dharmā iti …… anutpannā aniruddhā ādi-śāntā prakṛti-parinirvṛtêti (Gokhale ed., p. 35, ll. 15-18)

『方広〔経〕』(すなわち『般若経』系の大乗経典を指す) において説かれている。「一切法は無自性である。」と。……「〔一切法は〕無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの (自性涅槃) である。」と。

さて、この経文に関する詮索は、これからもしばしば繰り返されるので、ここでは右のように、原文を含めて若干の典拠を確認したことで満足して先へ進もう。

二　世尊の答の開始

二　このように請われると、世尊は、パラマールタサムドガタ菩薩に次のようにおっしゃった。「パラマールタサムドガタよ、おまえが心に考えたことは善いことであり、根源的（如理）に生じたものであって、全くそのとおりである。パラマールタサムドガタよ、おまえは、このように、多くの人に対する至福（利益）と、多くの人に対する安楽と、世間に対する哀愍と、天と人とを含む生きとし生けるものの利益（義）と至福（利）と安楽とのために働いており、如来に対しておまえがほかならぬこの意味を質問しようと考えたこともそのとおりだ。パラマールタサムドガタよ、それゆえに聞きなさい。私は、なにを意図して、一切法は無自性であり、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であると説示したのかをおまえに説明するであろう。

語釈　前章の第二段と類似した用語法がみられるので、その箇所の語釈を確認していただければ、ここで特別説明を要するような語句はないであろう。

解説　これ以下、パラマールタサムドガタ菩薩の問に対する釈尊の答が展開される。そのことを宣告する一段で、特に解説の必要もないであろう。

第二節　三種の無自性の説明

三　無自性に意図されている三種の無自性の指摘

三　パラマールタサムドガタよ、私は、諸法の三種の無自性、すなわち、相無自性と、生無自性と、勝義無自性とを意図して、一切法は無自性であると説示したのである。

語釈　《無自性》チベット訳は ngo bo nyid med pa nyid で、対応サンスクリットは niḥsvabhāvatā。「自性（svabhāva）のないこと」を意味し、実在論否定の『般若経』の側に立つ中論学派にとっては、「本体」視された「自性」がないことだけを主張するものであったはずであるが、実修行派は、それに三種を立てることによって実在論肯定の道を拓いた。《相無自性》チベット訳は mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid、対応サンスクリットは lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā。「特質が無自性であること」の意で、所分別の特質が完全な非存在であることを指す。《生無自性》チベット訳は skye ba ngo bo nyid med pa nyid、対応サンスクリットは utpatti-niḥsvabhāvatā。「生起が無自性であること」の意で、依他起の特質が縁起のゆえにそれ自体による生起ではないことを指す。《勝義無自性》チベット訳は don dam pa ngo bo nyid med pa nyid、対応サンスクリットは paramārtha-niḥsvabhāvatā。これには二義があり、「勝義ではない」という意味での勝義無自性と、「無自性が勝義である」という意味での勝義無自性とである。依他起が前者に相当し円成実が後者に相当するとされる。

解説　本経で説く三種の無自性を列挙する総論である。以下に一いちの意味が別説される。ツォンカパは『善説心髄』において、この段の経本文を引用した後で、同趣意のものとして『瑜伽師地論』「摂決択分」の次のような文を引用している（文献㉒, f. 484, l. 6–f. 485, l. 1）。

世尊はなにを意図して一切法は無自性であると説かれたのか。答える。教化対象者の能力に応じて、あちこち〔の経典〕において三種の無自性を意図して説かれたのである。（D. ed., No. 4038, Zi, 16b5: 大正蔵、三〇巻、七〇二頁中）

四　相無自性の説明

四　パラマールタサムドガタよ、そのうち、諸法の相無自性とはなにか。およそなんであれ、所分別の特質（遍計所執相）であるものであれば、それ〔が相無自性〕である。それはいかなる理由によるのか。というのも、それは、名称や符牒として規定された（仮名安立）特質（相）ではあるが、固有の特質（自相）によって存続しているものではないから、それゆえに、それは相無自性といわれるのである。

語釈　《名称や符牒として規定された特質》「特質」に当る語があることを除けば、前章第四段の語釈中に示したものと全く同じであり、意味も同じゆえ、説明はそれに譲る。なお、この箇所の玄奘訳は「仮名安立」となっているが、「名仮安立」の方が正しいであろうこともそこで指摘しておいた。

解説　本当に存在するものは心の側だけであって外的対象は存在しないという唯識の考え（本経におけるその考え方そのものは、本書では取り上げない第八章「分別瑜伽品」で示される）に立脚する実修行派にとって、所分別と見做される外的対象が完全にもしくは絶対に存在しないということは、その立場からの根本的主張である。本段では、その所分別の完全にして絶対の非存在が所分別の特質の無自性（相無自性）として示されている。その意味で重要な一段であるが、ツォンカパは『善説心髄』において、この一段を引用した後で次のように述べている。難解な一節であるが、私の下手な解説よりは、それに耳を傾けてみた方がよいであろう。

〔経本文中の〕最初の二つの文章（「それはいかなる理由によるのか。」という直前の二つの文章を指す）の問答によって、所分別が相無自性であると説明された後に、「それはいかなる理由によるのか。」ということによって、その根拠が問われたことの答えとして、否定の側面からは固有の特質によっては成立していないもの、肯定（証明）の側面からは名称や符牒として規定されたものであるという〔二つの〕根拠が説かれたのである。ここでの経の着想の区分けによって、これ以下の二〔段〕（本書では次の第五、六段に当る）もまた知られるべきである。所分別において存在しないものとされるべき特質の自性とは、固有の性質によって成立しているものもしくは存続しているものについていわれるのである。ここで固有の性質によって存在するか存在しないかが示されているかぎりのものは、名称や符牒に依って規定されているものか規定されていないものかなのであって、規定されているものであれば必ず存在するものになるというわけのものではなく、規定

の仕方も、〔我々中論学派内の〕帰謬派が諸存在を名称の言語的営為の力によって規定するのとは全く一致しないから、固有の特質によって存在するか存在しないかということの意味も〔実修行派と中論学派とでは〕一致しないのである。しかしながら、こ〔の実修行派〕の固有の特質によって存在するとの理解があるならば、帰謬派の固有の特質によって成立するとの理解もあるのであって、あるテーマを前者のように理解できなくとも後者のように理解することはあるのである。

（文献㉒、f. 486, l. 4-f. 487, l. 3）

右の記述中で、「諸存在を名称の言語的営為の力によって規定する」のが帰謬派の見解だとされていた、その見解は、チベットにおいてもツォンカパを待って始めて明確に指摘されたものであるということについては、松本史朗氏の研究が参照されるべきである（「ツォンカパの中観思想に関する考察――否定対象の確認における言説有の設定について――」『日本西蔵学会々報』第三〇号、一九八四年三月、一一七頁）。しかるに、中論帰謬派の存在に関するかかる規定に対し、実修行派の規定は、帰謬派の「名称の言語的営為の力によるもの」とは異なり、「名称と符牒に俟って規定されているもの」だとされる。しかし、そのように存在が規定されると、その規定自身がきわめて曖昧なものとなるという批判がツォンカパの指摘には込められている。なぜなら、そのように規定されたものだけが必ず存在するものになるという論理的保証はどこにもないからである。それを放置しておいて、「固有の特質によっては成立していないもの」だけを、後にその比喩として挙げられる空華のように、否定の側面から非存在だと指摘してみたところで、思想的になにかを主張したことになるであろうか、というツォンカパの口吻さえ私には感じられるが、彼の思想の核心を充分に押えていないために、厳密には理解しえていないと思われる点もあるので、少なくとも実修行派と中論学派の対立をきちんと理解しようと努めることが大切だということを押えて先に進もう。

五　生無自性の説明

五　パラマールタサムドガタよ、諸法の生無自性とはなにか。およそなんであれ、諸法の依他起の特質（依他起相）であるものであれば、それ〔が生無自性〕である。それはいかなる理由によるのか。というのも、それは、他の縁の力によって生じてはいるが、自体によるもの（自然有）ではないから、それゆえに、生無自性といわれるのである。

語釈　《他の縁の力》チベット訳は rkyen gzhan gyi stobs で、対応サンスクリットは para-pratyaya-bala。玄奘訳は「他縁力」、菩提流支訳は「他力因縁」であるが、その語義は「他の条件の力」の意。実質的には、実修行派で意図するところの「縁起（pratītyasamutpāda）」を指す。《自体によるものではない》チベット訳は bdag nyid kyis ni ma yin pa で、ラモット教授の還元サンスクリットは na svatas であるが、na svayam, nātmanaḥ などであった可能性もある。いずれにせよ、その意味は、「それ自身では存在しえないもの」を指す。なお、玄奘訳は「非自然有」、菩提流支訳は「非自体有」である。

解説　依他起の特質は、他の縁の力によって生じる縁起であるから、それ自身では生じないという

意味で、生無自性といわれるのだということを示す一段。これについても、ツォンカパは、『善説心髄』において引用を試み、その直後で次のように述べている。

依他起において存在しないものとされるべき生の存在もしくは自性による生とは、「自体によるものではないから」と説かれているがゆえに、自体による生である。それは自力による生であり、『摂〔決択分〕』において、「諸行は縁起であるがゆえに縁の力によって生じたものであるが、自ら生じないものは生無自性であるといわれる。」(D. ed., No. 4038, Zi, 16b6–7: 大正蔵、三〇巻、七〇二頁中)と説かれているがごとくである。〔この実修行派の考え方は、〕依他起には本性によって生じるその類の自性は存在しないから無自性であると説かれるが、固有の特質によって成立しているものがないから無自性であると説かれるものなのではないという立場である。(文献㉒, f. 487, ll. 4–6)

この最後の指摘は、実修行派の依他起の考え方に対する中論学派からの批判として決して看過しえないものである。実修行派は、自らの依他起の考え方のままで、縁起だから生無自性だと主張しさえすれば無自性の立場になったかのように見せかけているが、彼らのいう依他起は固有の特質によって成立しているものであって、中論学派の無自性とは全く異なるという批判は、ツォンカパからいえば決して譲歩できない一線といわなければならないのである。

六 勝義無自性の説明

(1) 第一の勝義無自性

(2) 第二の勝義無自性

六 (1)パラマールタサムドガタよ、諸法の勝義無自性とはなにか。およそなんであれ、縁起の法(縁生法)にして、生無自性によって無自性であるものであれば、それが、勝義無自性による無自性でもある。それはいかなる理由によるのか。パラマールタサムドガタよ、およそなんであれ、諸法における清浄な把握対象(清浄所縁境界)であるものであれば、それを私は勝義であると説示するが、その依他起の特質(依他起相)は、清浄な把握対象(清浄所縁境界)ではないから、それゆえに、勝義無自性といわれるのである。(2)パラマールタサムドガタよ、さらに、およそなんであれ、諸法の円成実の特質(円成実相)であるものであれば、それもまた、勝義無自性といわれるのである。それはいかなる理由によるのか。パラマールタサムドガタよ、およそなんであれ、諸法の法無我であるものであれば、それが、それらの無自性といわれるのであり、それがそのまま勝義であり、〔この場合の〕勝義は、一切法の無自性によって特徴づけられるものであるから、それゆえに、勝義無自性といわれるのである。

語釈 《清浄な把握対象》チベット訳は rnam par dag pa'i dmigs pa、対応サンスクリットは viśuddhy-ālambana。ラモット教授は viśuddhālambana とするが、ここでは *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 23, l. 9 ad I-13 による。実質的には、勝れた智の対象としての勝義を指す。《勝義》チベット訳は don dam pa で、対応サンスクリットは paramārtha。実修行派の説く勝義の解釈としては『中辺分別論』第三章第一一頌（Nagao ed., p. 41, ll. 17–20）が有名である。それによれば、「対象の勝義（artha-paramārtha）」と「体得の勝義（prāpti-paramārtha）」と「実践の勝義（pratipatti-paramārtha）」との三種があり、第一は「勝れた智の対象」、第二は「勝れた対象そのものに到達していること」で実質的には涅槃、第三は「その人の実践が勝義に適っていること」とされる。《法無我》チベット訳は chos bdag med pa で、対応サンスクリットは dharma-nairātmya。人無我（pudgala-nairātmya）に対する語。必ずしも確定した定義があるわけではないが、煩悩障と所知障をともに断じて達せられるのが法無我、煩悩障のみを断じて達せられるのが人無我とされ、後者は小乗の果、前者は大乗の果とされる。小乗においては人格基体的な実体は否定されたが、法は実体的に捉えられたのでその法有を否定するために、大乗が説いたのが法無我だともいわれる。しかし、同じ大乗として、中論学派も実修行派も法無我を説くが、無我をどう理解するか、無自性をどう理解するかによって、自ずと法無我の考え方も異なってくるのである。そのほんの一端は、前章第六段の解説中に引いたチャンキャの記述中に仄見えるかもしれないので参照されたい。なお、私は、無我に関しても、「法」を「本質存在」として捉えるか、「事実存在」として捉えるかによって、仏教史において大きな相違が生じたと考えている。これをここで簡単に述べておくと、霊魂（アートマン）があると当然のごとく見做されていたインドにおいて、霊魂（アートマン）は五蘊（pañca-skandha）であると指摘して、霊魂（アートマン）がないこと（無我）を主張したのが釈尊であった。その無我は、人格基体もしくはアートマンの非存在として、後世には「人無我」と解釈されたが、しかし、その教説を支える五蘊が「固有の特質を保持する法」として実在視されると「法我」の考え方に転落する。これに対して、その実在視された「法」を批判したのが「法無我」であったが、これも「事実存在」的な観点から捉えられると実在論となり、実修行派は「法無我」の実在論を展開したといえるのである。

解説　この段において、勝義無自性に二種あることが具体的に示される。このような折衷的な取り扱い方の中に、いかにも実修行派らしい特徴を垣間見ることができる点で重要な一段である。ツォンカパは、先の場合と同じく、二分される本段のそれぞれを引用した後に、これまでと同様に論評を加えている。以下にそれを順次に紹介しよう。

まず(1)の経本文引用の直後では次のように述べている。

依他起は勝義の自性として存在しないから勝義無自性といわれるのである。なぜなら、勝義とは、なにかを把握対象として反復するならば障害が尽きるであろうようなものであるのに、依他起を把握対象として反復することによっては障害を清らかにすることはできないからである。しからば、所分別もまた勝義無自性であるとはなにゆえに規定できないのか。清浄な把握対象ではないということだけで規定するならば真実であるけれども、誤った分別を否定することに俟って依他起は清浄な把握対象ではないがゆえに勝義無自性と規定されるが、所分別は〔そのようには〕規定されないのである。どうしてか。依他起が所分別について空であるということを把握対象として修習することによって障害が清らかになると知る場合には、そうならば、基体（主語）である依他起をも把握対象としなければならないことによって、それ（依他起）も清浄な把握対象となる

であろうから勝義となるであろうと考えて疑義が生じるが、所分別に対してはその類の疑義はないからである。その疑義の過失がないのは、音声（主語）は無常であると確定されたことによって音声は常住であるとの理解を除去しても、音声（主語）を把握対象とすることによって常住との理解を除去できないことは矛盾ではないごとくである。依他起は、清浄な把握に対して勝義とされたその勝義としては成立していないけれども、別な勝義として成立するか成立しないかは〔後に〕説明されるであろう。（文献㉒、f. 488,l. 3-f. 489,l. 2）

右の引用末尾で、後に説明が譲られているその箇所は、左に引用する二つのくだりのそれぞれの前後を指しているであろう。ツォンカパが、依他起としての〔虚妄〕分別の存在をどのような存在と見做していたかは、その二つのくだりを突き合わせることによってわかるのである（この二箇所については、荒井裕明「ツォンカパの他空説批判――*Yum gsum gnod 'joms* を中心として――」『仏教学』第三三号、一九九二年九月、三六―三七頁（横）参照）。

固有の特質によって存在しているものに対して、勝義としての存在（勝義有）であると規定される。（文献㉒、f. 521,l. 5）

そ〔のように本性によってという語が補われる〕ならば、〔虚妄〕分別は単なる存在ではなく、本性による存在もしくは固有の特質によって成立している存在である。それらの存在のあり方は、円成実の場合にも同じである。（文献㉒、f. 532,l. 5）

これらによって、ツォンカパが依他起を勝義としての存在と見做していたことは明らかであるととも

に、実修行派であるかぎりは、依他起に対するこのツォンカパの判定を論理的に覆すことは不可能であろう。

さて、(2)の経本文引用直後でのツォンカパの論評は次のとおりである。

諸法の法無我である円成実は、清浄な把握対象であるから勝義でもあり、諸法の我の無自性によって特質づけられるものは、すなわちそれのみによって規定されたものであるから、諸法の無自性ともいわれることによって勝義無自性と〔も〕いわれるのである。また、『解深密経』において、「もしも行（'du byed, saṃskāra）の特質と勝義の特質とが異なったものであるということになるならば、それゆえに、諸行の無我だけおよび無自性だけが勝義の特質であるということもならないであろう。」（第三章「勝義諦相品」第五段、文献⑧、p. 45, ll. 17-21：文献③、六九一頁上）と説かれており、比喩の箇所でも「虚空を物体（色）の非存在だけと規定するのと同様に無我を規定する。」（本章第七段(3)の取意）と説かれていることによって、基体である有為において法我を否認するだけの戯論の絶対否定（med dgag）に対して法無我の円成実を規定することは非常に明瞭であるから、この経の真実の意味の説示を了義であると承認しながら、不変化の円成実を否定対象を否認するだけの否認による排除によって規定せず知覚の対象に現われる否定対象を否認することに俟たずに証明する自立的なものと承認することは矛盾である。この〔実修行派の〕円成実は、諸法の我の存在を否認するだけのものであるから、諸法の勝義無自性と説かれるが、否定すべき自性において固有の特質によって成立しているものは存在しないから無自性である、とは御

承認できない立場なのである。（文献㉒, f. 489, l. 5-f. 490, l. 5）

引用前半は、前章第六段の解説中に引用したチャンキャの論究の後半と重なり合うので彼此対照していただきたいが、最も留意すべきは、引用末尾の傍線部分である。ここにこそ、中論学派と実修行派との間の退っ引きならぬ対立点がある。傍線部分の考え方によって無自性を主張するのが中論学派であるが、実修行派はこれを認めない。したがって、後者は、先の引用箇所でツォンカパが、「〔虚妄〕分別は単なる存在ではなく、本性による存在もしくは固有の特質によって成立している存在である。それらの存在のあり方は、円成実の場合にも同じである。」と指摘していたように、生無自性の依他起も勝義無自性の円成実も、固有の特質によって成立していると主張しているも同然なのである。

七　三種の無自性に関する比喩

(1)　空華と相無自性
(2)　幻像と生無自性および第一の勝義無自性
(3)　虚空と第二の勝義無自性

七　(1)パラマールタサムドガタよ、そこで、すなわち、例えば、空華と全く同様に、相無自性も考察されるべきである。(2)パラマールタサムドガタよ、そこで、すなわち、例えば、幻像と全く同様に、生無自性もまた考察されるべきであり、かの勝義無自性中の一方もまた考察されるべきである。(3)パラマールタサムドガタよ、そこで、すなわち、例えば、虚空が、物体(色)の自性がないことのみによって特徴づけられるものであり、いたるところに趣くものであるのと全く同様に、勝義無自性中の〔他の〕一方をなす、法無我によって特徴づけられ、いたるところに趣くものもかく考察されるべきである。

語釈　《空華》チベット訳は nam mkha'i me tog で、対応サンスクリットにはいろいろ考えられるが、代表的なものが khapuṣpa である。インドにおいて絶対に存在しないものの比喩として一般的に用いられる語。この語のインド的意味合いについての比較的詳しい考証が、金沢篤氏によってなされているので参照されたい（中村元編著『仏教植物散策』、東京書籍、一九八六年、二四一－二四五頁）。なお、この絶対非存在に関連して『瑜伽師地論』「本地分思所成地」で説明される五種の非存在を紹介しておけば次のとおりである。「検討されるべき非存在（med pa, abhāva、無）のあり方とはなにか。それはまた特質が五種であると考察されるべきである。㈠未生非存在（ma skyes pas med pa, ajātābhāva, prāg-abhāva、未生無）と、㈡已生非存在（'gags pas med pa, niruddhābhāva, pradhvaṃsābhāva、已滅無）と、㈢相対非存在（gcig la gcig med pa, anyonyābhāva, itaretarābhāva、互相無）と、㈣勝義非存在（don dam par med pa, paramārthābhāva、勝義無）と、㈤絶対非存在（gtan med pa, atyantābhāva、畢竟無）とである。㈠未生非存在とはなにか。未来の諸行である。㈡已生非存在とはなにか。過去の諸行である。㈢相対非存在とはなにか。一方の法が他方の特質を離れて存在していないこと、もしくは一方の法が他方と合体していないことである。㈣勝義非存在とはなにか。言語的営為によって自性を設定する言語表現によって自性が規定されることである。㈤絶対非存在とはなにか。石女子（mo gsham gyi bu, vandhyā-putra）など、およびその類

のものである。」(D. ed., No. 4035, Tshi, 204a1-4 : 玄奘訳、大正蔵、三〇巻、三六二頁下）という以上がそれである。今ここでいわれている空華に喩えられるような非存在は、絶対非存在であって、石女子のほかに有名なものとしては、兎角（śaśa-viṣāṇa, śaśa-śṛṅga）や亀毛（kūrma-roman）がある。なお、本書において依他起と所分別の関係について指摘した「aにbがない」という非存在は、如上の用語でいえば相対非存在に相当するが、教義上は絶対非存在である。《幻像》チベット訳は sgyu ma byas pa で、対応サンスクリットは māyā-kṛta である。「幻として作りだされたもの」の意で「幻像」を指すが、そのサンスクリットの複合語が māya+akṛta と理解され、「幻の形象」としての「幻像」を意味した可能性もある。その意味で、sgyu ma (māyā) のみを示して、それだけに意味をもたせるように扱うラモット教授の処置には不備がある。māyā だけなら、依他起と所分別の関係に絡む微妙な問題は生じようがないからである。この点を含めて、「幻像」および「形象」の問題については、前章第七段に対する解説を参照されたい。

解説　この段で注意しておくべきことは、所分別が空華に喩えられていることによって、所分別とは絶対非存在であるとしっかり押えることとである。これが、所分別について絶対非存在が言われるなら、始めから遠ざけていた方がよいというバーヴィヴェーカのような疑義や批判を生むことになる点に留意されたい。しかし、そういう問題がありながら、この所分別である相無自性が実修行派にとっての重大な立場の表明となっていることは、次の第八段を読めばますます明白となろう。虚空の比喩については、前段解説所引のツォンカパの論及や前章第六段の解説に引用したチャンキャの論及が参照されるべきである。

八　三種の無自性の特に相無自性と無生無滅など

八　パラマールタサムドガタよ、私は、それら三種の無自性を意図して、一切法は無自性であると説示したのである。パラマールタサムドガタよ、そこで、相無自性を意図して、私は、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であると説示したのである。それはいかなる理由によるのか。というのも、パラマールタサムドガタよ、およそなんであれ、固有の特質（自相）によって存在しないものであれば、それは、無生なものである。およそなんであれ、無生なものであれば、それは、無滅なものである。およそなんであれ、無生で無滅なものであれば、それは、本来寂静なものである。およそなんであれ、本来寂静なものであれば、それは、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）である。およそなんであれ、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であれば、そこにはもはや完全に開放されるべきものはいささかもありえず、それゆえに、相無自性を意図して、私は、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であると説示したのである。

語釈　すでに説明ずみの用語ばかりなので、ここでは全て省略する。

解説　ツォンカパが、本段と次の第九段とに関連して、「無生などはなにを意図して説かれたのか。」

これは最初（相無自性）と最後（勝義無自性）の無自性を意図して説かれたのである。」（文献㉒, f. 493, ll. 4-5）と述べ、その二無自性以外の生無自性である依他起については、「依他起には固有の特質による生滅が存在するから、生滅がないと説かれるのは依他起を意図したものではない。」（同上, f. 496, ll. 1-2）と述べているのは重要である。事実、本章では、無生などは、生無自性を除く他の二無自性にしか適用されていないのであるが、これは、「aにbがない」という例の定型的な考え方における、bのないことが相無自性によって示され、同じ局面におけるそれのないことの真実性が勝義無自性によって示されていることによる。なお、ツォンカパは、同じく『善説心髄』において、本段を引用した直後で次のように述べている。

所分別には生滅のないことの根拠として、固有の特質によって成立していないことが確立されたから、生滅があるならば固有の特質によって成立し、依他起において固有の特質によって成立している生滅があるとも示されたのである。生滅を離れたものは、無為であることによって雑染法には適合しないから、本来寂静であり、本性として完全に開放されたものであると示されたのである。というのも、〔開放されたを意味するチベット語 mya ngan las ’das pa 中の〕mya ngan は、ここでは雑染〔を意味し、mya ngan las ’das pa 全体で雑染から開放されたことを意味するもの〕だからである。（文献㉒, f. 494, ll. 2-4）

これは、この引用前に述べた「aにbがない」という関係にかぎれば、aの依他起とbの所分別とを峻別することによって、無生無滅などがbの方にだけいわれていることを明白に指摘したものと理

解すればよいであろう。

なお、本段の経本文の後半を探ったような記述が『阿毘達磨集論』にみられ、しかもそれはサンスクリットの回収が可能な箇所なので、その原文を示した後に和訳を掲げておくことにする。

yathā niḥsvabhāvās tathā ’nutpannāḥ, yathā ’nutpannās tathā ’niruddhāḥ, yathā ’nutpannāś cā ’niruddhāś ca tathā ādi-śāntāḥ, yathā ādi-śāntās tathā prakṛti-parinirvṛtāḥ // (Gokhale ed., p. 35, ll. 19-20)

無自性であるごとくそのごとく無生であり、無生であるごとくそのごとく無滅であり、無生であり無滅であるごとくそのごとく本来寂静であり、本来寂静であるごとくそのごとく本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）である。

これは、前の状況に順じて後の状況が展開されているだけで、論理的にその前後関係が追求されているような記述ではないことに注意しておく必要があるであろう。このような文章は、あるいは、事実存在に基づく事実主義的記述の典型といえるのかもしれないが、これ以上の詮索を抜きにして先へ進もう。次段も、無生無滅などを主題としているので、依他起に関係することはありえず、先のツォンカパの指摘にみたとおり、次は勝義無自性を扱うものである。

九　勝義無自性と無生や無滅など

九　パラマールタサムドガタよ、また、法無我によって特徴づけられる勝義無自性を意図して、私

は、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であると説示したのである。それはいかなる理由によるのか。というのも、法無我によって特徴づけられる勝義無自性は、永久に（於常常時）永遠に（於恒恒時）存続するばかりのものであって、それは、諸法の法性として無為であり、一切の煩悩より離れているものであって、およそなんであれ、永久に（於常常時）永遠に（於恒恒時）その法性自体によって存続している無為であるようなものであれば、それは、無為のゆえに、無生であり、無滅であるのであって、それは、一切の煩悩を離れているゆえに、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であるから、それゆえに、法無我によって特徴づけられる勝義無自性を意図して、私は、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であると説示したのである。

語釈　《永久に永遠に》この語義については、前章第九節の語釈中で説明ずみなので、それを参照されたい。先の場合は、〔所分別の〕特質の絶対に存在しないことへの修飾限定語であり、ここでは、その非存在の存在することとへの修飾限定語であることに注意されたい。《諸法の法性》チベット訳は chos rnams kyi chos nyid で、対応サンスクリットは、ラモット教授によれば dharma-dharmatā であるが、dharmāṇāṃ dharmatā であった可能性の方が強いように思われる。諸法の背後を貫き支えているような真実在を「諸法の法性」といい、仏教が実在論化した以降に多出するようになった語であるが、「真如 (tathatā)」や「法界 (dharma-dhātu)」などとも同義語とされる。「真如」「法界」「法性」の三語については、拙書を参照されたい（『批判仏教』、大蔵出版、一九九〇年、二四九―二七四頁）。《無為》チベット訳は 'dus ma byas pa で、対応サンスクリットは asaṃskṛta。「造作されたものでないもの」で、なにものにも条件づけられない無制約の状態。説一切有部の教義によれば、純然たる空間としての「虚空 (ākāśa)」と、智慧によって煩悩の滅の状態に達したと考えられる「択滅 (pratisaṃkhyā-nirodha)」と、単に生起の条件を欠如したために起こりえなくなった滅の状態としての「非択滅 (apratisaṃkhyā-nirodha)」との三種であるが、化地部がここへ「真如」を加えたときに、無為の考えに決定的変化が顕在化したと考えられる。この点については私見を述べたことがあるので参照されたい（『本覚思想批判』、大蔵出版、一九八九年、八八―一〇八頁）。

解説　前段は、無生無滅などが相無自性に関連づけて説明されていたのであるが、本段は同じことが勝義無自性について述べられたものである。なぜそうなるかは、前段の解説中で、ツォンカパの指摘を受けながら説明したとおりである。「aにbがない」という場合のbの非存在を述べたものが前段であるとすれば、本段はそのbの非存在の存在の永続性を述べたものといえる。この点を念頭に置いて、本段を改めて読んでいただければ、勝義無自性といわれながら、いかに実在論的傾向が強いかを理解していただけるのではないかと思う。

第三節　実践面から見られた三種の無自性

一〇　自性と輪廻

一〇　パラマールタサムドガタよ、私は、有情界において、有情たちが、所分別（遍計所執）の自性

を自性として異なったものと見、依他起の自性と円成実の自性とをもまた自性として異なったものと見るならば、〔それを惧れて、〕それゆえに、三種の無自性を設定しないのであるが、しかし、有情たちは、依他起と円成実の自性において所分別（遍計所執）だと増益し、依他起と円成実の自性において所分別（遍計所執）の自性の特質（相）を言語的営為（言説）として設定するのであって、そのように、言語的営為（言説）として設定するそのままに、言語的営為（言説）が設定されることによって、熏習された心を言語的営為（言説）が設定されることに関連づけ、あるいは、言語的営為が設定されることを随眠によって依他起と円成実の自性において所分別（遍計所執）の自性の特質（相）として執着するのである。そのように、執着するそのままに、依他起*と円成実*の自性において所分別（遍計所執）の自性として執着するという、それぞれの因と縁とによって、後時において、依他起の自性を生じるのであり、その機縁のゆえに、煩悩の雑染によっても雑染されるであろうし、業の雑染と生の雑染とによってもまた雑染されるであろうし、長時にわたって、さらには地獄、またさらには畜生、あるいはまた餓鬼、あるいはまた天、あるいはまたアスラ、あるいはまた人の中に趣いて輪廻するであろう。輪廻から脱していないからである。

語釈　《有情界》チベット訳は sems can gyi khams で、対応サンスクリットは sattva-dhātu。容易そうに見えて意外に難解な用語である。初期の大乗仏教を経由して実修行派に定着する間に複合語の後分の dhātu に過剰な意図が込められたと思われるが、その語義自体の説明はあまり見られない。『解深密経』自体の用例を示すと、第十章「如来成所作事品」第九段に「如来の対象は、五界すなわち有情界（sems can gyi khams, sattva-dhātu）と世界（'jig rten gyi khams, loka-dhātu）と法界（chos kyi khams, dharma-dhātu）と調伏界（'dul ba'i khams, vinaya-dhātu）と調伏方便界（'dul ba'i thabs kyi khams, vinayôpāya-dhātu）との全ての種類である。」（文献⑧, p. 162, ll. 14-17：文献③、七一〇頁下）とあるが、その語義説明に類するようなものはない。このうちの今問題となる「有情界（sattva-dhātu）」にかぎっていえば、『中辺分別論』中で、「もし無量の（aprameya）仏の生起がある場合に、無量の有情たちの煩悩が除去されるなら、それならどうして輪廻が断絶することにはならないのか。」という設問に対して、「有情の界は無量だからである（aprameyatvāt sattva-dhātoḥ）。」と答えられている（Nagao ed., p. 69, ll. 5-8）が、無量だといわれていても「界（dhātu）」は単数扱いになっていることに注目しなければならない。すでに松本史朗氏が指摘しているように、それは単一の「基体」と考えらるべきであろう（「Madhyamakāloka の一乗思想——一乗思想の研究(I)——」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一四号、一九八二年七月、特に、二六六—二六五頁、註16参照。なお、これに付随して、拙稿「三乗説の一典拠——*Akṣarāśi-sūtra* と *Bahudhātuka-sūtra*——」『古田紹欽博士古稀記念論集・仏教の歴史的展開に見る諸形態』、創元社、一九八一年、一二七—一四二頁も参照のこと）。恐らく、仏の境地から観られれば、完全に見通された無量で不滅の一つの全体があると考えられ、それが「基体」としての「界」と呼ばれたのであろうと思われる。そして、実際にその「基体」上にいると考えられる有情は、文字どおり無量の、数えうるが数えきれない複数と見做されるのである。それゆえ、『大乗荘厳経論』では「有情たちは（sattvānāṃ）多様な界のものであるから界の差別は無量である。」（Lévi ed., p. 10, l. 15）というような表現のされ方がなされるのかもしれない。しかるに、実修行派の文献は、単一の「基体」を認めた上で、支える側と支えられる側とを、ある面では故意にであろうが、ラフに使用する傾向があるので気をつける必要がある。そのせいもあってか、私にはいまだ不明な点も残るのであるが、このような「界」が、いずれの場合も、輪廻との絡みで出てきて、救済論的な面から差別的に用いられていることは興味深いことである。

《自性》チベット訳は ngo bo nyid で、対応サンスクリットは

svabhāva。元来は「本質」の意味であるが、それが結果的に実体視されて「本体」の意味で使われるようになった。ここでは、三つの特質がそれぞれ別箇の「本体」であると誤解されるのを危惧しているわけである。

《増益し》チベット訳は sgro btags nas で、ラモット教授の還元サンスクリットは āropya であるが、samāropya であったかもしれない。本来その立場では「ない」と考えられているものを別な立場のものが不当に「ある」と主張することで、その動詞の絶対分詞。「不当に付託して」の意。《熏習された心》チベット訳は yongs su bsgos pa'i sems で、ラモット教授の還元サンスクリットは parivāsita-citta であるが、paribhāvita-citta などであったかもしれない。なんども繰り返して経験されたことによって「滲み込まされた心」の意。《随眠》チベット訳は bag la nyal で、対応サンスクリットは anuśaya。玄奘訳は「随眠」とあるのでそれにしたがったが、この箇所には、サンスクリット写本自体に異なった読みが考えられるほか、それに影響された翻訳上の読みの違いもあったと想定されるので、テキストの確定がむずかしい箇所でもある。原語が anuśaya であれば、玄奘訳のように「随眠」の意で、煩悩にしたがって行われその結果意識の潜在下に眠っているものを指す。チベット訳の bag la nyal もその原義は不明とされるが、「狭い所に潜んでいるもの」の意味ではないかと思われる。しかるに、菩提流支訳にはそのような読みを示した箇所がなく、対応上それらしきものを求めると「用使心」とある当りにそれ相応の原語があったと考えなければならない。因みに、たまたま現存するチベット旧訳断片（文献⑭, (II), p. 346）には、問題のチベット訳の対応語が rjes su slong ba とあり、そこから推定しうるサンスクリットは anuṣṭhāna のごときものである。anuśaya と anuṣṭhāna とは写本の字としても酷似していたと考えられるので、そこに違った読みも考えられる。チベット旧訳のその語を含む文言は spyod pa'i rjes su slong bas で、その原語には vyavahārânuṣṭhānena とあったと想定すれば、「言語的営為にもしたがい振舞うことによって」と読みうるのである。このような読みが可能なら、菩提流支訳とも通じ合う余地も生じてくるであろう。《と円成実の》＊印で指示された問のこの語句は、すでに伊藤秀憲氏によっても確認されているごとく、チベット訳の

いずれの版にも欠き、さらに現在たまたま確認できるチベット旧訳を見てもそうであるが、ラモット教授は玄奘訳によってここに dang yongs su grub pa'i の語を補っている。私も一応それにしたがって訳したが、真の基盤たりうるものは依他起のみとすれば、円成実がない方がよいとも考えられる。その場合にはむしろ、これ以前において依他起と並置されている円成実のあることの方が問題となる。しかし、本段以降のように、実践的な視点が加わると「円成実」も誤解の対象となるとは言っておいた方が都合がよいので、「円成実」は後代になってから加えられ、うっかり加え忘れられたものが、この箇所のチベット訳原本として伝えられたと考えることができるかもしれない。《因》チベット訳は rgyu で、対応サンスクリットは hetu。「直接の原因」を指す。《縁》チベット訳は rkyen で、対応サンスクリットは pratyaya。「間接の条件」を指す。

《その機縁のゆえに》玄奘訳は「由是因縁」、菩提流支訳は「依彼因縁」、チベット訳は gzhi des na で、ラモット教授は tan-nidānāt とサンスクリットへ還元している。「その根拠によって」と訳してもよいかもしれないが、いずれにせよ、重大な意味の違いが生じる言葉ではない。《煩悩の雑染》チベット訳は nyon mongs pa'i kun nas nyon mongs pa で、対応サンスクリットは kleśa-saṃkleśa。三種雑染の一つで、十二支縁起の輪廻では、無明と愛と取とが当る。《業の雑染》チベット訳は las kyi kun nas nyon mongs pa で、対応サンスクリットは karma-saṃkleśa。三種雑染の一つで、十二支縁起の輪廻では、行と有とが当る。《生の雑染》チベット訳は skye ba'i kun nas nyon mongs pa で、対応サンスクリットは janma-saṃkleśa。三種雑染の一つで、十二支縁起の輪廻では、識と名色と六処と触と受と生と老死とが当る。

《地獄》チベット訳は sems can dmyal ba で、対応サンスクリットは naraka。欲界の生存としては最下層のもの。《畜生》チベット語は dud 'gro で、対応サンスクリットは tiryak。横にはうもののことで動物を指す。《餓鬼》チベット語は yi dwags で、対応サンスクリットは preta。一種の鬼神である。《天》チベット訳は lha で、対応サンスクリットは deva。神的存在を指す。欲界の生存としては最上層のもの。《アスラ》チベット訳は lha ma yin で、対応サンスクリットは asura。チベット訳の意味

は「神でないもの」という理解であるが、これには根拠がある。アスラ (asura) とは元来がゾロアスター教のアフラ (ahura) と称された善神と同義であったが、これがインドに入り、a-sura と解され、スラが神でそれが否定された悪神と考えられるようになったので、「スラ神でないもの」という理解が生じたのである。正統の仏教教義では、輪廻は五趣と考えられてこのアスラを含まないが、大抵の大乗はこれを加えた。菩提流支訳はわざわざ補って「六道を流転して長夜に苦を受く。」と言っているくらいである。《人》チベット訳は mi で、対応サンスクリットは manuṣya。これが今日でいう「人間」のことである。

解説　この段より、三つの特質が三自性とも言い換えられて、実践的な角度から述べられる。自性を別々の「本体」と考えて、それらを正しく理解しないために六道に輪廻するというわけである。

一一　生無自性による二資糧の成就

一一　パラマールタサムドガタよ、そこで、いかなる有情であれ、最初から、まだ善根が植えられておらず、障害が清浄になっておらず、相続が成熟しておらず、容認(勝解)が多からず、福徳や智慧の資糧が成就していないような、それらのものたちに対して、私は、生無自性に依拠して法を説示するのであり、彼らは、その法を聞いて、縁起している諸行(縁生行)について、無常であると理解し、永続的ではなく(無恒)、頼りがいのあるものではなく(不安隠)、変化する性質のもの(変壊法)であると知って、一切行より心を恐れさせ厭わせる。心を恐れさせ厭わせ悪より転じて、彼らは、いかなる悪もなさず、善に馴染み、善に馴染んだという原因によって、まだ植えられていなかった善根を植え、全く清浄となっていなかった障害をも清浄にし、全く成熟していなかった相続をも成熟させるのである。その機縁のゆえに、容認(勝解)は多くなり、福徳や智慧の資糧も成就するであろう。

語釈　《善根》チベット訳は dge ba'i rtsa ba で、対応サンスクリットは kuśala-mūla。善行の元になるもの。「元になるもの (mūla)」は、具体的には植物の根でもあるから、これについては、植えるとか植えないとかいった限定が用いられる。《障害》チベット訳は sgrib pa で、対応サンスクリットは āvaraṇa。煩悩教義的にいえば、「煩悩障 (kleśāvaraṇa)」と「所知障 (jñeyāvaraṇa)」とを指しているはずである。煩悩障と所知障とについては、後の第一六段の語釈を参照されたい。《相続》チベット訳は rgyud で、対応サンスクリットは saṃtāna か saṃtati。持続している流れのことで、人間の存在を固定的に捉えるのを避けようとして、人間を心もしくは身の持続と見做して用いられる語。《容認》チベット訳は mos pa で、対応サンスクリットは adhimukti。玄奘訳では多くの場合「勝解」が用いられる。adhimukti とは、恐らく、その動詞 MUC (放つ) に由来する語であるから、心を対象に放って、対象をある場合には超自然的な能力によって造作することまで含みうるものであるが、一般的には、そのように心を解き放って働きかけた対象を受けいれ「容認」することを意味する。知的能力の意味合いが強いときには、しかるべき対象をそれなりに理解するという意味まで含む。《福徳や智慧の資糧》チベット訳は bsod nams dang ye shes kyi tshogs で、対応サンスクリットは puṇya-jñāna-sambhāra。puṇya は世間的な幸福をもたらす行為で「福徳」「福」と訳され、jñāna は出世間的に自らの知性の完成をめざすことで「智慧」「智」と訳される。sambhāra は動詞の「もたらす」「集める」の意より派生した名詞で、なんらかの目的を果そうとする「準備」を意味する。したがって、全体の意味は「世間的な幸福や出世間的な知性の実現をめざす準備のこと」である。一般的には、六波羅蜜中の前五が「福徳」、最後の般若波羅蜜 (prajñā-pāramitā) が「智慧」に関係づけられる。なお、『大乗荘厳経論』においては、菩薩の「資糧」として、この二資糧のことが次のよう

に述べられている。「資糧（saṃbhāra）は二種である。そのうち、福徳の資糧（puṇya-saṃbhāra）は輪廻における繁栄（abhyudaya）のために働き、智慧の資糧（jñāna-saṃbhāra）は輪廻が無雑染となるために働く。」（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Lévi ed., p. 139, ll. 20–21）　《縁起している諸行》チベット訳は rten cing 'brel bar 'byung ba'i 'du byed rnams で、対応サンスクリットは pratītyasamutpannāḥ saṃskārāḥ である。形成されつつ形成している種々のあり方（諸行）が現に縁起している状態を指す。縁起が行（saṃskāra）に限定して用いられる場合には、「行」の無為法ではなく変化する性質のものだという規定が働くためか、そのはかなさが詠嘆的に述べられることが多い。「諸行無常（sabbe saṅkhārā aniccā, sarva-saṃskārā anityāḥ）」もその例であり、はかなさを強調するのはなにも『平家物語』にかぎったことではないのである。　《無常である》チベット訳は rtag pa nyid で、対応サンスクリットは anityatva。訳文を離れていえば、「無常であること」「常住ではないこと」を意味する。　《永続的ではない》チベット訳は mi brtan pa で、対応サンスクリットはいろいろ推定しうるが、ここでは adṛḍhatva を当てておく。「永続的ではないこと」の意。ラモット教授の還元は adhruvatva。　《頼りがいのあるものではない》チベット訳は yid brtan du mi rung ba nyid で、対応サンスクリットはラモット教授によって文字どおりの意味において aviśvasanīyatva と還元されており、当らずとも遠からずであろうが、anāśvāsikatva も考えうる。「信頼に足りるものではないこと」の意。　《変化する性質のものである》チベット訳は 'gyur ba'i chos nyid で、対応サンスクリットは vipariṇāma-dharmatva。「変化を性質としていること」の意。　《一切行》チベット訳は 'du byed thams cad で、対応サンスクリットは sarva-saṃskāra。この場合の「行（saṃskāra）」は形成されたものを含む「形成するもの」で、有為（saṃskṛta）とほとんど同義に用いられる。「諸行無常」といわれる「行」はこの意味であり、その全ての「形成するもの」は無常であるということを正しく知って、それから離れなければならないとされる。

解説　この一段は、実践的な観点から、いかにして福徳や智慧の資糧を成就する方向へ転ずるかということを説くものであって、とりたてて解説の必要もないであろう。ただ、かかる方向転換の基盤として、依他起である生無自性だけが本段でいわれていることに注意しておかなければならない。

一二　相無自性と勝義無自性との説示目的

一二　彼らは、そのように、善根を植えることから、福徳や智慧の資糧に至るまでのものを成就するけれども、しかしながら、その生無自性において相無自性と勝義無自性との二種を如実に知らないことによって、一切行を正しく厭わないであろうし、正しく離貪しないであろうし、正しく解脱しないであろうし、煩悩の雑染からも解脱しないであろうし、業の雑染からも解脱しないであろうし、生の雑染からも解脱しないであろうから、〔それゆえに、〕また、如来は、彼らに対して、すなわち、相無自性と勝義無自性とに依拠して、一切行より正しく厭わせるべく、正しく離貪ならしめるべく、正しく解脱せしめるべく、煩悩の雑染より正しく転じさせ、業の雑染より正しく転じさせ、生の雑染より正しく転じさせるべく、法を説示するのである。

語釈　《離貪》チベット訳は 'dod chags dang bral ba で、対応サンスクリットはいろいろな場合が考えられる。代表的なものは kāma-vitarāga か単に vitarāga かである。前者なら愛欲からの離貪、後者なら単に離貪のみの意味であるが、いずれも実際上はほぼ同じ意味。チベット訳は「愛着より離れること」の意である。　《解脱》チベット訳は rnam par grol ba で、対応サンスクリットは一応 vimukta と考え

られる。「解放されたこと」の意。

解説　前段では、雑染から清浄への転換の基盤として、より根本的な生無自性が指摘されていたわけであるが、ここでは、それとの付随的な関係で相無自性と勝義無自性が関説されているのみで、内容的に難解なところはないであろう。

一三　三自性と三種の無自性と三種の雑染からの解脱

一三　彼らは、その法を聞いて、依他起の自性において、所分別（遍計所執）の自性の特質(相)に執着することがなくなるから生無自性であり、そこで、相無自性を勝義無自性であると容認(信解)し確定し如実に了解して、すなわち、言語的営為が設定されていない智は、言語的営為が設定されることと結びついたもののないものであり、言語的営為の随眠のない智によって、その依他起の特質(依他起相)を、現在〔世〕においては、智の力が引き起こされることにより、未来〔世〕においては、相続が断絶されることによって、滅するのである。その機縁のゆえに、〔彼らは、〕一切行より、正しく厭い、正しく離貪し、正しく解脱するであろうし、煩悩の雑染と、業の雑染と、生の雑染からも解脱するであろう。

語釈　《容認する》チベット訳は mos par byed で、対応サンスクリットは adhi-MUC である。先の第一一段の語釈中で取り上げた「容認 (adhimukti)」の動詞で、意味はそれと同じにつき、説明はその箇所へ譲る。　《確定する》チベット訳は rab tu rnam par 'byed par byed で、対応サンスクリットは pra-vi-CI。本来は、対象の正邪を区別して「確定する」という意味であるが、論理主義に立つか、事実主義に立つかで、そのニュアンスは異なってくる。後者による実修行派では、対象の正邪を言葉によって明瞭に区別するという意味はかなり稀薄になってしまうのである。　《如実に了解する》チベット訳は〔yang dag pa〕ji lta ba bzhin du rtogs par byed で、対応サンスクリットは yathābhūtam prati-VIDH である。prati-VIDH の箇所には、この語以外のものもいろいろ当てはまる可能性があり、現に、ラモット教授は ava-BUDH を当てているのであるが、玄奘訳が「通達」とあるところよりみれば、prati-VIDH とあった可能性はかなり高いであろう。なお、チベット訳のカギカッコ内はラモット教授の玄奘訳にしたがった補いであるが、仮りになくとも同じ意味である。「対象をあるがままに受けいれて理解する」ことを意味する。

解説　この段は、三自性を依他起を基盤にして了解し、三種の無自性をやはり依他起である生無自性を基盤にして了解することによって、実践的な観点から依他起の基盤が変質するという考え方を示そうとしたものである。その考え方の中心は、「生無自性であり、そこ(生無自性＝依他起)で、相無自性を勝義無自性であると容認する」という文に示されているが、菩提流支訳は「於彼諸法無生相中、於一切法虚妄分別中、第一義諦無体相中、能生正信」(文献②、六七一頁下)、玄奘訳は「於生無自性性中、能正信解、相無自性性及勝義無自性性」(文献③、六九五頁上)とあり、必ずしも読みやすいものではなく、またチベット訳自身もそうなのではあるものの、三自性および三種の無自性の構造上は、和訳で示したようにしか理解できないと考える。したがって、それは要するに、a (依他起＝生無自性)

にb（所分別）は本来存在しないもの（相無自性）であり、その非存在（相無自性）のあることが円成実であり勝義無自性であると知る構造なのである。そして、この構造上の基盤をなす依他起は実践面から表現されれば、「その依他起の特質を、現在〔世〕においては、智の力が引き起こされることにより、未来〔世〕においては、相続が断絶されることによって、滅するのである。」ということになる。しかるに、この表現を文字どおり認めれば、「依他起の特質を滅する」ということになり、固有の特質によって成立しているはずの確固たる基盤である依他起が滅することになるが、これは実践の過程的変質を基盤の上に認めて表現するためであって、依他起そのものが滅することは決してないと考えられる。滅するのはあくまでも依他起上の雑染的な側面だけであろう。

第四節　三乗と一乗

一四　三乗と一乗の問題

一四　パラマールタサムドガタよ、そこで、声聞乗の種性の有情たちもまた、この同じ道やこの同じ行迹によって完成して、この上ない平安な開放（無上安隠涅槃）を得るであろうが、独覚乗の種性の有情たちと如来の種性のものたちもまた、この同じ道やこの同じ行迹による完成と、この上ない平安な開放（無上安隠涅槃）とを得るであろうから、これこそは、声聞と独覚と菩薩たちの清浄なる一つの道であり、一つの清浄であって、第二のものはなんらありえないから、私は、それを意図して、一乗を説示したのであり、有情界において、本性上、鈍い能力（鈍根性）であったり中程度の能力（中根性）であったり鋭い能力（利根性）であったりする有情たちにとっては、種々なる有情の種性もまたないことはないのである。

語釈　《声聞乗》チベット訳は nyan thos kyi theg pa で、対応サンスクリットは śrāvaka-yāna。śrāvaka は、釈尊の教えを「聞くもの」との意で、元来は仏弟子のことを指していたが、後には教えを墨守するだけで、弟子以上の仏にはなれないものとの意味で、大乗側からの貶称として用いられた。yāna は、動詞 YĀ（進行する）から派生した名詞で、一般には進行する手段としての「乗り物」と理解されているが、実修行派からいえば、多義に解釈はされるものの、基本的には次の二つである。一つは、主体的に「進行する（yāti）」側の現実にある状態の方を指して「乗（yāna）」と呼ぶ場合であり、他は、その状態にあるものが向かっている原理上の「進行すべき対象（yātavya）」を客体的に指して「乗（yāna）」と呼ぶ場合である。「声聞乗」の場合を例に取って今のことを説明すれば、現実の差別の状態において「声聞」としての「乗」に属していると言われる場合には前者、差別の状態にあることは現実としては当然であるけれども「声聞」の背後にあってそれを支えている原理上の「乗」は一つであると言われる場合には後者となる。この現実と原理とを結ぶ線上に、過程や手段を強調していけば、「乗」はそれなりに多義となるわけである。《種性》チベット訳には rigs can とあり、ラモット教授はそれをそのままサンスクリットに還元して gotraka とするが、菩提流支訳は「性」のみ、玄奘訳は「種性」のみで、特に gotraka でなければならぬという証拠はない。私は、sattvāḥ śrāvaka-yāna-gotrāḥ（声聞乗の種性の有情たち）というような原文を考えれば、śrāvaka-yāna-gotra 中の gotra は、そのような「種性をもった」という意味の所有複合語の

後分と見做せるので、gotraka までは想定しなくてもよいという考えを採りたい。チベット訳では、そのような所有複合語の後分を can を付して訳すことがしばしば見られると思うからである。そこで、要するにここで大事なのは、gotra という語であるということになる。gotra は、元来「牛を守る囲い、柵、避難所」を意味したが、後に転じて「氏族」「種族」「種類」を意味するようになった。そのかぎりでは、現実の多様な差別や区分に通じる言葉であるが、世襲制の濃厚なインドでは、そのような差別や区分は本来生まれながらにして決まっているという考え方に支配されやすい。そうなるとこの語は、現実の差別そのものと同時に、それらを根底から原理上支えている唯一の原理そのものをも意味するようになる。そのような意味の典型が、『宝性論（*Ratnagotravibhāga*）』の題名にも示される ratna-gotra であって、gotra は種々の宝を産出する唯一の「発生源」を意味しているのである。菩提流支がそれを「性」と訳したのはまさにその意味であり、玄奘が「種性」と訳したのも、芽や茎や葉を産み出す元の「種子」としての「性（発生源）」を意味していたのであろう。その結果、gotra は、現実の差別とその根拠としての原理という双方を意味しうるという面倒なことになるのであるが、この語をめぐってここで想定される sattvāḥ śrāvaka-yāna-gotrāḥ も、前者のように解すれば「声聞乗という現実に差別されている種性に属する有情たち」となり、後者のように解すれば「声聞という現実の差別の根底には進行すべき対象としての乗があり原理上はその唯一の発生源を所有しているはずの有情たち」となる。この場合における意味は、これ以下に述べられる「この同じ道」や「この同じ行迹」という語法からみて、原理上の過程までを含めて後者の意味が強いと考えられる。

《道》チベット訳は lam で、対応サンスクリットは mārga。実践のことであるが、その過程を道に喩えて表現したもの。仏教の古い言い方でいえば、八支聖道（āryāṣṭāṅgika-mārga）の「道」を指す。ここでは、その道を辿っていけば、原理上の唯一の発生源で、仏であればだれしも共通に発見した「事実存在（exsistentia）」を名指そうとしており、その発生源を念頭にそこに至る過程まで含めたものが「道」と呼ばれていると考えられる。**この意味の「道」の用例は『相応部』『城邑経』およびその系統の経典中に見出される**（この点については、拙稿「離言（nirabhilāpya）の思想背景」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四九号、一九九一年三月、一五三―一四九頁参照）ので参照されるべきである。なお、この段の経本文において、今の「道」に対して、「この（チベット訳は 'di、漢訳はともに「此」）」という近称代名詞が用いられているのは、前段にもここにもその前ぶれが全く示されていないので、いかにも唐突な感じを与える。暗黙のうちに、常に足下にあると考えられていた「事実存在」としての「発生源」が自明の前提とされていたためであろうか。

《行迹》チベット訳は sgrub pa で、対応サンスクリットは pratipatti。意味的には、先の「道」とほとんど同じであるが、これはむしろ実践そのものを指す。「行迹」は玄奘訳にしたがったものであり、菩薩流支訳は「法」である。「この」という近称代名詞に関しては、先の場合と同じ印象をもつ。《この上ない平安な開放》チベット訳は bde ba bla na med pa'i mya ngan las 'das pa で、対応サンスクリットは anuttara-yogakṣema-nirvāṇa。anuttara が「この上ない」「無上」の意味、yogakṣema が「平安な」「安隠な」の意味、nirvāṇa が「開放」の意味である。nirvāṇa は「涅槃」と音写されるが、その原義が「離脱」にあるとの意味確定については、松本史朗氏の考察が参照されるべきである（『縁起と空――如来蔵思想批判――』、大蔵出版、一九八九年、一九一―二二四頁）。しかるに、このようにして「この上ない平安な開放」と解される実質的な内容は、究極的終着点である「無上正等覚」を指しているであろうが、三乗が現実的にも等しくその終局に到達しうるという発想も理論も実修行派にはない。しかし、このチベット訳およびそれと一致する玄奘訳によれば、三乗がともに同じ「この上ない平安な開放（無上安隠涅槃）」を得るように表現されているが、これは原理上の根拠を指して言われているだけで、現実もそうだと言われているわけではないことに注意しなければならない。この段の最後に述べられているように、有情界には、本性上、種種の区別があるというのが実修行派の本来の立場だからである。その意味では、菩提流支訳が、この「この上ない平安な開放」を、それぞれの箇所において、声聞の場合には「声聞涅槃」、縁覚（独覚）の場合には「縁覚涅槃」、仏の場合には「阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覚に同じ）」と訳し分けているのが、むしろ本

来の考え方に近い。その背景には、原典自体が、菩提流支訳の場合から玄奘訳やチベット訳の場合へ改変されていったということも考えられるであろう。とはいえ、双方とも背後にあるものは同じという原理の上に立っているものである以上、決定的な違いが生じたわけではない。　《独覚乗》チベット訳は rang sangs rgyas kyi theg pa で、対応サンスクリットは pratyekabuddha-yāna。yāna（乗）は先の場合と同様であるが、pratyekabuddha は「縁起によって覚ったもの」との解釈もある（この場合には「縁覚」と訳される）が、ここでは「独自に覚ったもの」と解釈してよいであろう。「独覚」には「部行（varga-cārin）独覚」と「麟角喩（khaḍga-viṣāṇa-kalpa）独覚」との二種があるとされ（*Abhidharmakośa-bhāṣya*, Pradhan ed., p. 183, ll. 6–22：玄奘訳、大正蔵、二九巻、六四頁上―中参照）、前者は以前に「集団を組んで修行していたもの（varga-cārin、部行）」がその最後の結果を得るときになって自ら覚った（独覚）と解されるもので、後者は「犀（khaḍga）の角（viṣāṇa）のようなやり方をもった（kalpa）」独覚という意味で、永い間の一人だけの修行で覚ったと解されるものである。　《如来》チベット訳は de bzhin gshegs pa で、対応サンスクリットは tathāgata。「真理から（tathā）来たもの（āgata）」と解釈される場合と、「真理へ（tathā）到達したもの（gata）」と解釈される場合との二通りあるが、漢訳は前者、チベット訳は後者の解釈の系統を引くものである。実修行派もしくは多くの大乗においては、声聞乗や独覚乗よりも、同じ仏教の中にありながら、はるかに高い立場に立つものと解釈されている。　《一乗》チベット訳は theg pa gcig pu で、対応サンスクリットは eka-yāna であるが、場合によっては eka-yānatā（同じものを乗とすること）も考えうる。なお、「一乗」には、一乗だけが仏乗であって他は正しい仏教ではないという場合の「一乗」の意味と、三乗も程度の差こそあれ仏教であることには変りなく結局は原理的な一乗に全て包括されるという場合の「一乗」の意味との二通りがあるが、この点についても松本史朗氏の指摘が参照されるべきである（「法華経と日本文化に関する私見」『駒沢大学仏教学部論集』第二一号、一九九〇年十月、二一六―二三五頁）。

《本性上》チベット訳は rang bzhin gyis で、ラモット教授の還元サンスクリットは svabhāvataḥ であるが、私は prakṛtyā を想定しておきたい。svabhāva はこのチベット訳では ngo bo nyid と訳されているようであることと、prakṛtyā の方が「本性上」という意味が強いであろうということとによる。この後に、「本性上」「種性（gotra）」が種々あるといわれている場合の「種性」は、現実における確固たる差別である。《能力》チベット訳は dbang po で、対応サンスクリットは indriya。一般に「能力」の意味であるが、「本性上」における差別であることに注意を払っておくべきである。

解説　この段では、声聞乗の種性、独覚乗の種性、如来の種性に言及しながら、それらが原理上同じものを乗としているという意味において、全ては一つの道に通じ、その点で第二の道はなく、したがって一乗であるということが説かれている。しかし、その意味での一乗は原理上で意図されているのみであるから、現実においては、本性上、能力に種々の種性の差別があることが当然であり、実修行派は、この三乗の区別のあることが真実だと主張するので、中論学派が一乗真実説に立つのに対して、三乗真実説に立つと評価されるのである。この三乗真実説の構造は、松本史朗氏によって明確に指摘され（文献⑫）、また、その構造は如来蔵思想を説く『勝鬘経』においても同じく述べられていることが、その後やはり松本氏によって指摘された（『縁起と空――如来蔵思想批判――』、大蔵出版、一九八九年、二九九―三三四頁参照）。同氏により前者を経由して後者に集結されたその構造の図示（後者、三一二頁）は、きわめて明解かつ有効なものである。今そのうち、図―6として示されたものを上段に借用させてもらい、それに合わせる格好で、下段に本経文に基づく構造を図示しておくことにしたい。

➡ production
⇦ dissolution

[super-locus] ……………	śrāvaka-yāna	pratyekab. -yāna	mahāyāna	=yānatraya
	⬆ ⇩	⬆ ⇩	⬆ ⇩	
[locus] ………… (hetu)	ekayāna=buddhayāna			

➡ 流出
⇦ 流入

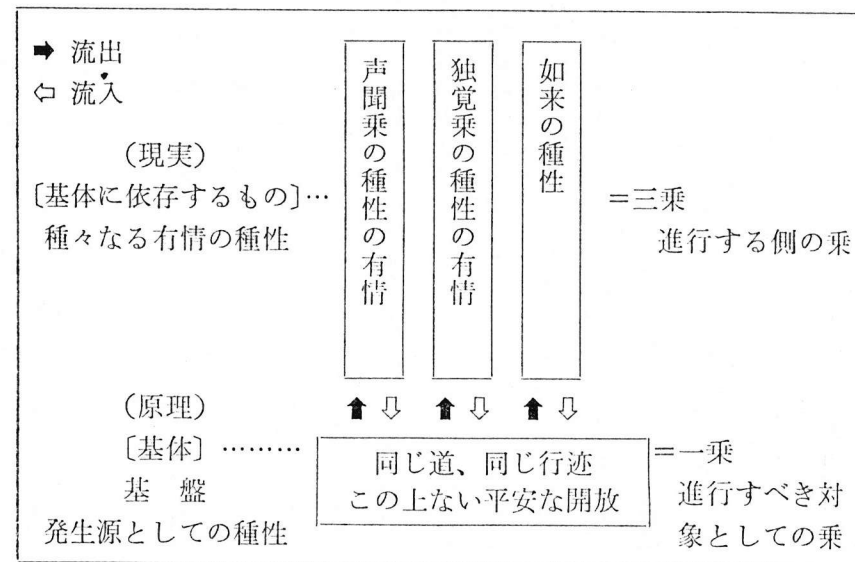
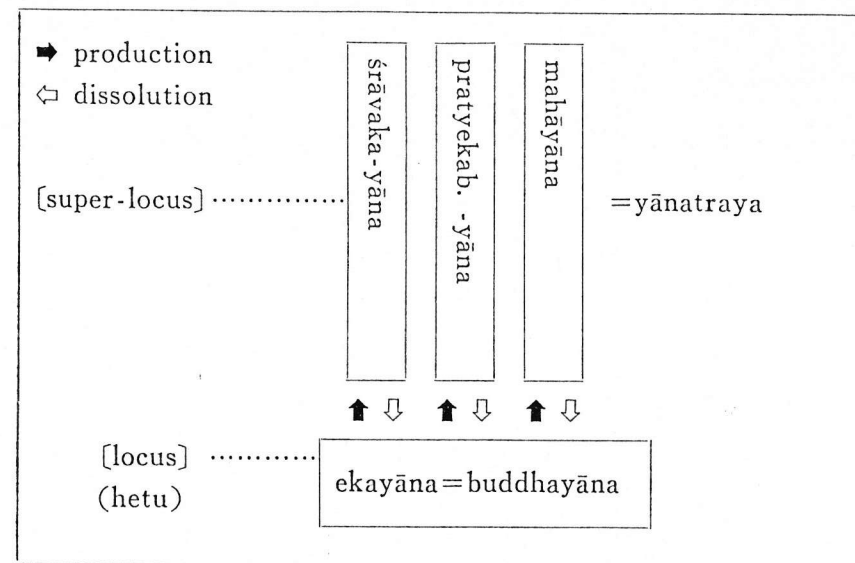
(現実) [基体に依存するもの]… 種々なる有情の種性	声聞乗の種性の有情	独覚乗の種性の有情	如来の種性	=三乗 進行する側の乗
	⬆ ⇩	⬆ ⇩	⬆ ⇩	
(原理) [基体] ……… 基　盤 発生源としての種性	同じ道、同じ行迹 この上ない平安な開放			=一乗 進行すべき対象としての乗

さて、上下の図を絶えず参照しながら考えていただきたいが、実修行派の考えでは、流出の矢印の上方にある三乗の種性もしくは種々なる種性は、本性上、存在しており、そのことが真実なのである。にもかかわらず、本経文のこの段のように「一乗」と説くのは、流入の矢印の下方にある仏教が説くはずもない基体 (dhātu) を、意図があって方便として想定しているからだといえる。しかし、さらにこの派の本音をいわせれば、その基体は、決して仮りのものではなく、それがあるときに全てがありうるような、それこそ本当の基盤なのである。松本氏は、かかる「基体 (dhātu)」において全てを根拠づける実在論を「基体説 (dhātu-vāda)」と呼んだのであるが、その呼称を裏付ける有力な文献の一つが『摂大乗論』や『唯識三十頌釈論』などの代表的唯識文献に引用される『アビダルマ経 (*Abhidharma-sūtra*)』の一頌である。左に、松本氏の指摘にしたがって、その一頌を原文とともに示しておこう。

anādi-kāliko dhātuḥ sarva-dharma-samāśrayaḥ/
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇâdhigamo 'pi vā// (*Triṃ.*, Lévi ed., p. 37, ll. 12-13)

無始時来の基体 (界) が一切法の同一基盤である。
それがあるとき、全ての生存があり、開放の獲得もある。
いかなる生存も開放も、この同一基盤である基体のうちに許容されているのである。

一五　ひたすら寂静に専念する声聞の不成仏

一五　パラマールタサムドガタよ、声聞の種性にしてひたすら寂静に専念する (一向趣寂) 人は、い

くら全ての仏が努めてみたところで、菩提座に坐らせて、無上正等覚を得るようにさせることはできないのである。それはいかなる理由によるのか。というのも、彼は、慈悲が非常に小さく、しかも苦を非常に怖れているために、本性上、下劣な種性にすぎないからである。彼は、慈悲が非常に小さいのに応じて、有情の利益をなすことには完全に背を向けるであろうし、苦を非常に怖れるのに応じて、全ての意志の造作（諸行所作）にも完全に背を向けるであろう。＊有情の利益をなすことに完全に背を向け、全ての意志の造作（諸行所作）にも完全に背を向けているものを、私は、無上正等覚〔を得るもの〕としては説示しなかったのである。＊それゆえに、〔彼は〕ひたすら寂静に専念するもの（一向趣寂）といわれるのである。

語釈　《ひたすら寂静に専念する人》チベット訳は gang zag zhi ba'i bgrod pa gcig pu pa で、対応サンスクリットは śamāika-yānika-pudgala-と考えられる。gang zag（人）が pudgala に対応することはほぼ間違いないので、問題は残る zhi ba'i bgrod pa gcig pu pa に対応するサンスクリットだけである。ラモット教授は śamathāika-yānika とするが、特に根拠はないと思われる。私は、『八千頌般若』に対するラトナーカラシャーンティの註釈『最上心髄（*Sārottamā/Sāratamā*）』の用例（S. Jaini ed., p. 22, l. 13, p. 191, l. 5）により śamāika-yānika を採る。なお、この用例、および、後期の実修行派の三乗真実説を代表するラトナーカラシャーンティについては、望月海慧氏の業績を参照されたい（「Ratnākaraśānti による一乗思想の解釈」『仏教学』第三三号、一九九二年九月、四九―六八頁(横)）。また、高崎直道博士の御指摘にしたがえば、『大宝積経』および『大宝積経論』中に示される四種声聞中の第四のチベット訳は zhi ba gcig tu bgrod pa であるようだが（『如来蔵思想の形成』、春秋社、一九七四年、四五三頁、四九一頁）、チベット訳に多少の違いはあるものの、このサンスクリット原語も同じであったと考えられる。意味は和訳して示したとおりであるが、この人は、声聞として種性が決定しており、成仏はできないと断言される。

《菩提座》チベット訳は byang chub kyi snying po で、対応サンスクリットは bodhi-maṇḍa。「覚りのための台座」「覚りの座」を意味する。菩提樹下の座で覚り（無上正等覚）を得た釈尊になぞらえたもの。

《無上正等覚》「この上ない正しい覚り」の意であるが、これを得ることが仏になること、すなわち成仏ということであるから、これを得られないとは不成仏を意味する。

《完全に背を向ける》チベット訳は shin tu mi phyogs pa で、対応サンスクリットは、次に示すように、回収されたものから ekānta-vimukha であったと知られ、ラモット教授が atyantam anabhimukha とするのは訂正されるべきである。「全く顔を背ける」と訳した方が原意に近いが、多少意を取って訳した。

《意志の造作》チベット訳は 'du byed mngon par du bya ba で、対応サンスクリットは saṃskārābhisaṃskāra。この場合の saṃskāra は個人的な意志で、その意志を働かせようとすることが、ここに「意志の造作」と訳した意味である。

《有情の利益……説示しなかったのである》この＊印の間のサンスクリット文は、カマラシーラの『修習次第』後篇の引用 Tucci ed., p. 22, ll. 7-8) によって回収される。その引用全文は "ekānta-sattvārtha-vimukhasya ekānta-[sarva-]saṃskārābhisaṃskāra-vimukhasya nânuttarā samyak-saṃbodhir uktā mayā" である。sarva は私が補ったもの、下線部分は、ツッチ教授の校訂本には saṃsāra とあるが、これは『修習次第』後篇のチベット訳にしたがっても saṃskāra に改めるべきであると考えて、私が訂正したものである。

解説　この段および次段については、すでに指摘したごとく、松本史朗氏の正確な和訳と考察がある（文献⑫、三〇三頁）ので参照していただきたい。前段で示される実修行派の三乗真実説に関し、原理上は、全てを許容する一乗を、方便としては認めながら、現実には、本性上、種性の区別が存在し

ていることを主張する立場だと述べたが、本段では、その典型的な例が、ひたすら寂静に専念する人の不成仏という形で明言される。この立場においては、下劣な種性にすぎない、種性が声聞であることに、本性上、決定してしまっている人は必ず存在しなければならないからである。

一六　菩提に廻向する声聞の成仏

一六　〔しかるに、〕およそだれであれ、覚りに廻向する声聞（廻向菩提声聞）であるならば、そのような人を、私は、ある観点（異門）から、菩薩であると説示する。というのも、彼は、まさに煩悩障より解脱した後に如来たちによって勧められるならば、所知障より心を解脱させるからである。彼は、最初に、自己の利益に委ねる様相をもって煩悩障より解脱したので、それゆえに、如来は、彼を声聞の種性のものと設定するのである。

語釈　《覚りに廻向する声聞》チベット訳は nyan thos byang chub tu yongs su 'gyur ba で、ラモット教授は bodhi-parāvṛtta-śrāvaka とサンスクリットへ還元するが、このような場合の yongs su 'gyur ba（廻向）は pariṇamanā もしくは pariṇamana でなければならないであろうから、複合語であったかどうかをともかくとすれば、bodhi-pariṇamanā-śrāvaka- であったろうと推測される。玄奘訳は「廻向菩提声聞」であるが、「廻向（pariṇamanā）」とは「ふりむけること」で、「覚りに廻向する」とは、自分の修行した成果を覚りのためにふりむけることをいう。この場合には、声聞の成果だけに満足しないで、それを仏果としての覚りにふりむける意味である。それが可能なのも、この声聞は、本性が声聞に決定していないので、本当は菩薩だ、という考えが本経には秘められているからである。《ある観点》チベット訳は rnam grangs で、対応サンスクリットは paryāya。その意味は、本章第一段の語釈中で「多くの観点」の「観点」について述べたことと同じである。ここでは、視点をかえれば、声聞も本当は菩薩だという事態を指している。《煩悩障》チベット訳は nyon mongs pa'i sgrib pa で、対応サンスクリットは kleśāvaraṇa。煩悩がそのまま障害となっているという意味で、詳しくは、煩悩が解脱を得るための障害となっていることをいう。この障害を断つことは三乗に共通とされる。《所知障》チベット訳は shes bya'i sgrib pa で、対応サンスクリットは jñeyāvaraṇa。知られるべき対象である所知に対する障害という意味。詳しくは、全ての所知に対して、智が働くことが妨げられるような、不染汚の（煩悩障のように汚れてはいないが）無知なる状態である。この障害を断つことは、如来の種性をもった菩薩にしかできないとされる。

解説　前段が、種性が声聞であることに、本性上、決定してしまっている本性上の声聞についての不成仏を述べたものだったのに対して、本段は、かかる決定がなく、したがって、本性上は菩薩であるにもかかわらず、最初の一時的なあり方から声聞と称されたものが、その本性にしたがって仏となりうるものであることを述べたものである。

以上で、一乗と三乗に関して、本節がどういう考えを示しているかを明らかにしたつもりであるが、それが本経全体にも及ぶことを示すために、以下に、本経第九章「地波羅蜜品」の末尾の第三二段を和訳によって引用しておくことにしたい。

「世尊よ、世尊は、およそ声聞乗であれ大乗であれいかなるものであろうと、乗は一つであるとおっしゃいましたが、そのことにはどんな意図があるのでございましょうか。」

「アヴァローキテーシュヴァラよ、私は、声聞乗において、種々の法の自性、すなわち、五蘊

や六内処や六外処やその類のことを説示したが、なんであれそれらを、私は、大乗において、唯一の理法なる法界（chos kyi dbyings tshul gcig pa, eka-naya-dharma-dhātu）として説示することによって説明したのであり、それゆえに、私は、乗は異なったものであるとは主張しないのである。そこで、だれであれ、対象に対して文字どおりに分別している場合に、あるものは増益をなし、あるものは損減をなし、乗は異なったものであるとの分別もなし、その両者は一致せざるものと考えて互いに論争を尽すが、そのことを意図したものがそのこと（すなわち乗が一つであるということ）なのである。（文献⑧, p. 147：文献②、六八四頁下：文献③、七〇八頁上：文献④、七一八頁上）

ここで再び、先に示した図を中心に、実修行派における一乗とはなんであるかということを考え直していただきたいが、右にいわれている「唯一の理法なる法界」とは、正真正銘の基体や基盤を指す。これの実在することを前提に、それがあるとの事実主義に立脚して、増益や損減がいかなるものであるかを、論理や言葉によって決着することもせずに、論争を否定してあらゆるものを呑み込んでしまう包括主義が、いかに差別的な現実肯定主義になってしまうかを、本節によって考えていただきたいものである。

第三章　未了義と了義（「無自性相品」その二）

第一節　未了義に対する人々の応じ方

一七　三種の無自性を意図した未了義経としての無自性など

一七　パラマールタサムドガタよ、このように、善く説かれ、非常に好ましく、清浄な意楽を示し、法が善く説示されている、私の法と律においては、〔以下のごとき〕有情たちの容認の順序（意解種種差別）も見られるのであって、パラマールタサムドガタよ、ここで、如来は、それら三種の無自性だけを意図して、未了義経を述べる様相によって、すなわち、一切法は無自性であり、一切法は無生であり、無滅であり、本来寂静であり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であると、法を説示

するのである。

語釈　《清浄な意楽》チベット訳は bsam pa shin tu rnam par dag pa で、対応サンスクリットは suviśuddhāśaya。āśaya は「知的な傾向」「志向」「意志」などを意味する。ここでは、それのきわめて清らかであることを指す。《法と律》チベット訳は chos 'dul ba で、対応サンスクリットは dharma-vinaya。法（dharma）は釈尊の本質存在の規定に絡む教説、律（vinaya）は釈尊によって示された教団の規律や個人の守るべき規程を指すが、両語が複合語として示されるときには大抵の場合、単数扱いとなっており、両語全体で釈尊によって説示されたことを一つの事態と見做そうとする傾向が強かったのかもしれない。《容認の順序》チベット訳は mos pa'i rim pa で、ラモット教授による対応サンスクリットは adhimukty-anukrama。rim pa（順序）に対応するサンスクリットは一様ではないが、一応ラモット教授にしたがっておく。ここで大切なのは adhimukti（容認）の方であるが、この場合の「容認の順序」の意味は、教えとしての対象を受けいれ容認していくあり方を言い、有情の教説の容認の仕方の順序に合わせて、三転法輪につながる教説も示されたのだとの含みがあると考えられる。《未了義経》チベット訳は drang ba'i don gyi mdo で、対応サンスクリットは neyārtha-sūtra。neyārtha とは、その文字どおりの「意味が別途に導かれ、再解釈されるべき余地のあるもの」という意で、かかる余地をもった経典を「未了義経」という。一般的にいえば、解釈の余地のある不充分な経典ということで、きわめて価値的に低く見做されるが、ここでは、次に示される経文からいって、『般若経』系統の経典を指すので、それほど低い意味で使われているわけではない。なぜなら、『般若経』の場合には、その意図のレベルは本『解深密経』と同じで、本経は、『般若経』の意図をそのまま取りだし明瞭に再解釈しただけであるとの意識が働いているからである。しかし、そのような『般若経』系統の経典を未了義と見做す背景には、「無自性」などの一連の考えが文字どおり受けとられては困るとの実修行派側からの思惑があったと考えられる。それゆえ、玄奘は、この箇所の「未了義経を述べる様相」に相当する語を「隠密相」と訳し、本章の第三〇段において、第二法輪に「隠密相」を当て第三法輪に「顕了相」を当てる場合の前者に準じさせたのであろう。

解説　本段は、有情たちが教えとしての対象を容認する仕方の順序にそれなりの展開があるから、それに合わせて経典も示されたと述べることによって、三転法輪への布石がなされたものと見做すことができる。なお、これ以下に用いられる未了義経とは、語釈中でも注意したように、価値的にも低いと判断されている第一法輪ではなく、無自性を説く第二法輪の主として『般若経』を指していることには、終始気をつけられたい。

一八　未了義経の意図を如実に了解できる人

一八　そこで、およそいかなる有情であれ、大善根を植え、障害が清浄になり、相続が成熟し、容認（勝解）が多く、福徳や智慧の大資糧が成就しているものたちであれば、彼らは、その法を聞くと、私の意図して説明したことを如実に了知して、その法についても、また法を知ることになるであろうし、その意味をも智慧によって如実に了解するであろうし、その了解したことを反復すること（善修習）によっても、即刻、純究極的なこと（最極究竟）を証得するであろう。そして、私に対しても、『ああ、かの世尊は現等覚者であり、彼は一切法を善く現等覚したのである。』とて、信仰（浄信）を得るであろう。

語釈　《意図して説明したこと》チベット訳は dgongs te bshad pa で、対応サンスクリットは saṃdhā-bhāṣya か saṃdhā-bhāṣita などのようなものが想定される。ラモット教授は saṃdhā-vacana としているが、vacana（言葉）ならば、bshad pa（説明）とは訳されなかったと考えられる。saṃdhā-bhāṣya ならば『法華経』においても重要な用語であり、鳩摩羅什によって「〔方便〕随宜所説」などと訳されるものである。恐らく、『解深密経』も、この『法華経』の用法を意識していたと思われるが、『法華経』の場合には、たとえ難解ではあっても、その仏の説明をそのとおりに信じ理解すべきであるとの考えがあったのに対し、『解深密経』は、その説明の裏を取れと勧める方向に逸脱することによって、その「解釈学」を樹立したのである。因みに、玄奘訳には「甚深密意言説」とある。《その法についても、また法を知ることになるであろう》チベット訳は chos de la 'ang chos shes par 'gyur で、意味は和訳したとおりであるが、玄奘訳は「是の如き法に於いて深く信解を生ず」、菩提流支訳は「能く如実に知る」とあって、法が二度用いられている痕迹を示さない。チベット訳としては、法について、法そのものとその意味（artha）を知るということを表わしているのだと思うが、この場合には、法（dharma）は、言葉の意味（artha）によって名指される実体的な存在となるほかはないであろう。《即刻》チベット訳は myur ba myur ba kho nar で、玄奘訳は「速疾」、菩提流支訳は「速」。ラモット教授は śighram とサンスクリットを想定しているが、私は『大乗荘厳経論』の用例にしたがって、kṣipraṃ kṣipram eva を想定して「即刻」と訳した。もちろん、śighram を避ける積極的理由はないが、kṣipram の方が、ただ早さのみではなく、「一遍に」「直接に」という意味を持つので、たちまちのうちに全体を直接に知るという頓悟の語感は強くなると考えるわけである。《信仰》チベット訳は dad pa で、対応サンスクリットは śraddhā。śraddhā 本来の意味は、対象をあれこれのレベルにおいて許容していく adhimukti（容認）とは異なり、一つを知性的に選びこんで信じるという意味が強かったと思われるが、**実修行派の文献では、次第に adhimukti と区別しにくいように用いられ**

るようになった。

解説　この段は、如来の「意図して説明したこと」すなわち未了義経をそのままで理解できる人について述べたものである。この記述は、それのできない人について述べた前章第一一段と対蹠的な関係にあるので、彼此対照されたい。なお、本段では、法の了解の反復の上に立って、「即刻、純究極的なことを証得する」という頓悟的な側面が示されているが、このように一つの完き全体の実在をあらかじめ容認した上で、瞬時に全てを知りうるという考え方を取る仏教内の系譜については、序説の第二節で簡単に触れたことでもある。その典型的な一つは『華厳経』によって有名な「初発心時便成正覚」という表明であるが、『華厳経』の後を受けて、同じような系譜に与した『解深密経』も、本段においてその一端を仄見せているといえる。『解深密経』における、そのさらに明白な表明は、『華厳経』と同じく十地を取り扱った第九章「地波羅蜜多品」の第三一段に見られるので、以下にその要文を示しておきたい。

「世尊よ、それらの地（sa, bhūmi、仏地まで入れれば十一地）において、菩薩たちの煩悩が生じる特質とはなんである……と知るべきでございましょうか。」

「アヴァローキテーシュヴァラよ、菩薩たちの煩悩が生じるのは、雑染がないという特質である。それはいかなる理由によるのか。菩薩は初地において全く決定的に全法界を洞察しているからである。それゆえに、菩薩の煩悩は、全く知りながら生じているものであるが、知らずしてそ

うなのではないから、それゆえに、雑染がないという特質なのである。（文献⑧、p. 146：文献②、六八四頁下：文献③、七〇八頁上：文献④、七一七頁下）

この段の直前では、三カルパ＝アサンキエーヤをかけて粗重を断つということが述べられているので、かかる永い実践と瞬時に全法界を見通すということは決して両立しない考えなのではなく、実践とは完結した一つの全体の中で果されるというふうに見做している実修行派にとってはむしろ一致する考えだということに注意しなければならない。また、知りさえすれば、煩悩が生じていても汚れてはいないという派の考え方も重要である。

一九　未了義経の意図をすぐに了解できないがその方向へ向かう人

一九　そこで、およそいかなる有情であれ、善根を植え、障害が清浄になり、相続が成熟し、容認（勝解）が多く、福徳や智慧の大資糧がまだ成就しておらず、正直と正直の本性とをもち、検討（思択）し排斥（廃立）することはできないが、自己の思想を最高のものと捉えること（自見取）に住していないものたちであれば、彼らは、その法を聞いても、私の意図して説明したことを如実に了知しないけれども、しかしながら、その法を容認（勝解）し、また信仰（清浄信）をも得て、これらの経典は、如来によって説かれた、深く、深いものとして現われたものであり、空性に適った、知りがたく*、理解しがたく、考察することのできない臆測の領域を越えた巧妙で知性的なもの〔のみ〕のよく知るところのものであると容認*（信）するのである。〔彼らは、〕それらの経典の意味が説示されていることどもの説示されている意味について、自分は知らないと思っているのであって、次のように、『仏の覚りは深く、諸法の法性もまた深いものであり、如来だけは知っていらっしゃるが、私たちは知らないのである。如来たちの法の説示は、有情たちにおいては種々の容認（勝解）によって働くものであって、如来たちは知見に限りのないものであるが、私たちの知見は単なる牛の足跡にすぎない。』と思って、彼らは、それらの経典を尊敬し、書写**もし、書写した後に護持もし、黙読もし、宣布もし、供養もし、教示もし、暗唱もし、あるいは朗読**もするけれども、なんといっても、私の意図して説明されたこの甚深なることを理解しないために、修習の様相（修相）に委ねることができないのである。〔しかし、〕彼らは、その機縁のゆえに、福徳の資糧によっても増長するであろうし、智慧の資糧によっても増長するであろうが、さらにまた、まだ成熟していない相続をも成熟させるのである。

語釈　《正直と正直の本性》　チベット訳は drang po dang drang po'i rang bzhin で、対応サンスクリットはラモット教授の還元を生かせば praguṇa-praguṇa-prakṛti のようなものと想定できるが、なにが意図されているかを確定するにはむずかしい用語である。玄奘訳には「其の性質直にして是れ質直の類なり」とあるが、菩提流支訳には「直心の体性」とあって praguṇa が連語されていることを予想させない。praguṇa であれば、「真直ぐな」「正しい」「正直な」「秀れた」などの意であるが、人間の本性が「正直であること」を強調して述べようとしているのかもしれない。しかるに、その後気づいた点を踏まえれば、ラモット教授のように praguṇa を想定するよりは、ṛju を想定する方がより確実ではないかと思うようになった。ṛju なら drang po ともチベット訳される例が『菩薩地』や『大乗荘厳経論』にも見出されるからであり、しかも、その用語法も本経に近いからである。しかし、本書ではこれ以上の詮索は止めておく。《検討し

排斥することはできない》チベット訳は rtog pa dang sel mi nus pa で、対応サンスクリットはいろいろ考えうるが、ここでは一応 abhyūhitum nirākartum cāśakyāḥ のようなものを想定して訳した。玄奘訳は「能く思択し廃立する力無し」、菩提流支訳は「是れは法なり非法なり是の法は取る可く是の法は捨つる可きかを観察する能わず」とある。ものごとを検討し取捨して避けるべきものを排斥することができないとの意味に解してよいであろう。《自己の思想を最高のものと捉えること》チベット訳は rang gi lta ba mchog tu 'dzin pa で、対応サンスクリットは sva-dṛṣṭi-parāmarśa。意味は和訳によって通じるであろう。玄奘訳は「自見取」、菩提流支訳は「自心見執著而行」である。ただし、後者には「住していない」に当る否定の語がない。《空性に適った》チベット訳は stong pa nyid dang ldan pa で、対応サンスクリットは śūnyatā-saṃprayukta。玄奘訳は「空性相応」、菩提流支訳は「空相応」であり、実修行派からみて、第二法輪の『般若経』系統の経典を指す言葉。内容が空性を中心に説き、空性に適っていると考えられているからである。《知りがたく……よく知るところのものである》＊印の間の文は、古くは縁起を表わす法(dhamma)の述部をなす文章として一種定型的なもの（その『律蔵』「大品」の例については、拙書『本覚思想批判』、大蔵出版、一九八九年、一〇一一一頁参照）であるが、その語法の一部は『法華経』「方便品」冒頭にも受けつがれ、「シャーリプトラよ。如来応供正等覚者たちによって洞察された仏智は、深奥で知りがたく理解しがたいものであり、声聞や独覚たちによっては認識しがたいものである。」(Kern & Nanjio ed., p. 29, ll. 2-3) と述べられている。このような場合に、理解しがたいものだから入念に考えて正確に理解するようにその教えそのものを勧める方向と、その裏を取って理解しやすい新たな解釈に道を開いて別途の教えを勧める方向とでは、同じことを言いながら全く違ったものとなることに注意しなければならない。『法華経』は前者であり、『解深密経』は後者である。《知見》チベット訳は mkhyen pa dang gzigs pa で、対応サンスクリットは jñāna-darśana。これも、換骨奪胎はされているにせよ、『法華経』の「(仏、如来) 知見 ((tathāgata-)jñāna-darśana)」が意識された用語法ではないかと考えられる。この「知性 (jñāna)」と「思想 (darśana)」という二語からなる複合語をどう解釈するかはむずかしいのであるが、「知性による思想」とも「知性および思想」ともいずれの解釈も可能であり、本経のチベット訳は後者を採る。《牛の足跡》チベット訳は ba lang gi rjes で、対応サンスクリットは go-pada や go-khura などが考えられる。『維摩経』「弟子品」では、プールナに対して釈尊が「大海を牛の足跡に注ぎ込まないように」と注意する箇所があるが、その場合の「牛の足跡」と使い方はきわめて類似している。ただし、『維摩経』のそのチベット訳は ba lang gi rmig rjes で多少異なっているが、玄奘訳は両経につき「牛跡」と訳しているので、原語も同じだった可能性はある。両経をともに仏訳したラモット教授は、本経の場合を go-pada とするのに対し、『維摩経』の場合を go-khura としている。《書写もし……朗読もする》＊＊印の間の文中におけるそれぞれの動詞は、大乗経典の流布を勧めるかなり定型化した一つのパターンを示している。チベット訳とそれに対応するサンスクリットを三人称単数現在の形で示せば次のとおりである。「書写する」yi ger 'dri bar byed: lekhayati、「護持する」'chang bar byed: dhārayati、「黙読する」klog par byed: vācayati、「宣布する」yang dag par 'gyed par byed: saṃcodayati、「供養する」mchod par byed: pūjayati、「教示する」lung nod par byed: uddeśayati、「暗唱する」'don par byed: paṭhati、「朗読する」kha ton du byed: svādhyāyati、以上となる。なお、これらの行為の一部を名詞化したものや、他の類似の行為を名詞化したものを十に整理したものが、実修行派では「十法行 (daśa dharma-caritāni)」と呼ばれ、『瑜伽師地論』や『中辺分別論』などに列挙されるが、新国訳大蔵経の『大乗荘厳経論』の補註を参照されたい（袴谷憲昭・荒井裕明校註『大乗荘厳経論』、大蔵出版、一九九三年、四四八頁）。

解説　この段は、空性に適った第二法輪の未了義経の意図を、そのままでは如実に理解できないが、その教えに対して謙虚であるがゆえに、まだその方向へ向かう可能性のある人のことを扱っている。

それ以上は、説明の必要もないので、先へ進むことにしよう。

二〇　未了義経を文字どおりに執着して誤った思想をもつ人

二〇　しかるにもし、それら有情のなかで、およそいかなる有情であれ、福徳や智慧の大資糧に至るまでのことがまだ成就しておらず、しかも正直と正直の本性とをもたず、検討（思択）し排斥（廃立）することはできるが、自己の思想を最高のものと捉えること（自見取）に住しているものたちであれば、彼らは、その法を聞いても、私の[a…]意図して説明した甚深なることを如実に知らないで、その法を容認したとしても、これらの一切法は無自性だけであり、これらの一切法は無生だけであり、無滅だけであり、本来寂静だけであり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）だけであると、法の意味を文字どおりだけのものとして執着する。彼らは、それらの機縁のゆえに、一切法に関して、非存在の思想（無見）と無特質の思想（相無見）を得るであろうし、非存在の思想（無見）と無特質の思想（相無見）を得た後にも、全てを全ての特質によって損減して、諸法の所分別の特質（遍計所執相）を損減し、諸法の依他起の特質（依他起相）と円成実の特質（円成実相）をもまた損減する。それはいかなる理由によるのか。[b…]というのも、パラマールタサムドガタよ、依他起の特質（依他起相）と円成実の特質（円成実相）とがあるならば、所分別の特質（遍計所執相）をも完全に知ることになるであろうが、その場合に、およそだれであれ、依他起の特質（依他起相）と円成実の特質（円成実相）を無特質であると見るものであるなら、**彼らは、所分別の特質（遍計所執相）をも損減するものだからであり、それゆえに、彼らは三種の特質（三相）をともに損減するものといわれるのである。**[…c] **彼らは、私の法を**法と想い、無意味なもの（非義）を意味あるもの（義）と想って、私の法を法と想い、無意味なもの（非義）を意味あるもの（義）と想うが、彼らは、法をまた法と執し、無意味なもの（非義）をまた意味あるもの（義）と執するのである。彼らは、法を容認（信解）することのゆえに、諸善法によって増長するが、しかしながら、無意味なもの（非義）に執着するので、智慧より逸脱し、智慧より逸脱してしまうならば、非常に広大にして非常に無量である善法よりもまた逸脱するであろう。

語釈　《だけ》チベット訳は kho na で、対応するサンスクリットは eva。玄奘訳は「決定」であるが、同じ経菩提流支訳中には特にこの訳に相当する語は示されていない。「だけ」と限定されたことによって、これが誤文を余計な裏の意味を考えずに文字どおりに理解する方向になる。しかし、実修行派からいえば、これが誤りと判定されることに注意されたい。《非存在の思想》チベット訳は med par lta ba で対応サンスクリットは abhāva-dṛṣṭi。全ては非存在であると見做す純然たる虚無的見解や思想を指す。《無特質の思想》チベット訳は mtshan nyid med par lta ba で、対応サンスクリットは alakṣana-dṛṣṭi。このうちの alakṣana は、先の第一章第一段の語釈中で扱った意味と全く同じ内容を指すと考えられるから、ここでの和訳は多少変ってはいるが、内容的には先の説明を参照されたい。そこでも触れたように、実修行派にとっては、「無特質」すなわち「特質なきもの」とは所分別だけを指すが、それを依他起や円成実にまで適用する見方を取ると、ここにおけるように「無特質の思想」と呼ばれ、誤った思想として避けられる結果となる。《損減》チベット訳は skur pa 'debs で、対応サンスクリットは apa-VAD。ある立場からみて「ある」ものを、不当に「ない」と主張することを表わす動詞。「ない」ものを「ある」と主張するのが正しいものを、不当に「ない」と主張することを表わす動詞。《無意味なもの》チベット訳は「増益する（samā-RUP, sgro 'dogs）」という動詞と対に用いられる。

don ma yin pa で、対応サンスクリットは anartha。artha と対蹠的に用いられるときは、「無意味なもの」「無意義なもの」「目的に適わないもの」を意味する。《意味あるもの》チベット訳は don で、対応サンスクリットは artha。anartha と対蹠的に用いられるときは、「意味のあるもの」「意義のあるもの」「目的に適っているもの」を意味する。一般的には「対象」「目的」「利益」「意味」を指す。

解説　この段は、空性に適った第二法輪の未了義経を文字どおりに理解することを、実修行派の立場から避けようとする意味において、実修行派の立場を示す重要な箇所である。それゆえ、ツォンカパもチャンキャも、この一段の大半を引用して、中論学派の側から解釈を試みている。以下に、ツォンカパの『善説心髄』と、チャンキャの『宗義規定』より、それぞれの関説箇所を引用して、解説に替えることにしたい。

ツォンカパは、この段の（a……c）の経文を引用した直後に次のように述べている。

「意味を文字どおり〔だけ〕のものとして執着する」と〔経文に〕いわれている文字とは、無自性であると説示する経典において、一切法は勝義において本性上空でありまた自性と固有の特質について空であると説かれていることどもであり、〔実修行派は〕それらを説示されているとおりに理解することを文字どおりに執着すると承認する立場なのである。依他起と円成実との特質に対して特質がないと見えるのは、その二つが固有の特質によって成立していないと見做すことである。「それはいかなる理由によるのか。」という〔経文の〕以下〔の文言〕によって、三つの自性をともに損減してしまうことになる根拠を示す。**固有の特質によって生滅がないと説かれ**

ているように理解したならば、また依他起を損減することになるから、他の二〔の自性〕をも損減してしまうことになると知られるべきである。〔つまり、実修行派は〕生滅が固有の特質によって成立していないならば生滅は存在しないことになるという立場なのである。（文献㉒，f. 493, ll. 1-4）

実修行派は、依他起が固有の特質によって成立しているから生滅もあると主張する立場なので、一切法は勝義において固有の特質について空であると説かれている経典を、中論学派ならそのとおり理解すべく努めるところなのに、そのまま理解することを執着だと逆の判断をしてしまう、というのが、ここにおけるツォンカパの指摘である。

また、チャンキャは、右の同じ段中の（b……c）の経文を引用した直後に、多少ツォンカパとは異なった指摘を含みながら、次のように述べている。

そのように、この〔実修行派の〕立場によれば、『解深密経』において説明される第一と中間との二つの〔法〕輪は未了義であり、最後は了義であると解釈されるが、先の二つを未了義と解釈するだけでは同じであっても、未了義とする手続は同じではないのである。なぜならば、㈠第一〔法〕輪のために当てらるべき教化対象者に対してなにを意図して説かれたかという〔その〕意味は、眼識が異熟した熏習といわれる自己の種子が異熟したなんらかのものから生じた種子と対象として顕現したものだけを意図しているという、その〔実修行派と〕同じことが〔第一法輪において〕直接に示されているとするのは適切ではないことによって、〔それらの〕経典に述べ

られる意味は外的対象であるということであって、その同じことが経典の意味であっても未了義であると解釈するからであり、また、㈡『般若経』などの中間の〔法〕輪は、それ自身のために当てらるべき教化対象者に対してなにを意図して無自性であると説かれたかという〔その〕無自性の規程は直接に示されているとするのは適切であることによって、無自性の三つの規程による無自性は経典に述べられる意味であるが、三自性に関して真実として存在するか存在しないかという差異を区別せずに単に一切法は無自性であるというだけでは経典に述べられる意味ではないからであり、また、㈢〔中間の法輪である『般若経』などを〕未了義と解釈する立場もまた、その経典に述べられる意味そのものを未了義だと解釈するのではなく、それらの経典を文字どおりに理解するのは適切でないから単にその意味だけのものとしては確定できず、さらにその意味を説明しなければならないという観点から未了義として説明されるものだからである。（lCang skya, *op. cit.*, Ka, 129a3-b3）

これは、実修行派が三転法輪中の先の二つをともに未了義とするが、その理由は同じではないことを三点にわたって指摘したものであり、中論学派の側から、実修行派の未了義観をきわめて適切にまとめたものとして有益である。その三点を簡単に擦れば、㈠第一法輪は十二処の実在をそのまま理解してもよいように述べているが、内容的に実修行派と同じ考えを直接に示していないから未了義、㈡第二法輪は無自性を直接に示しているので了義に解してもよいような側面をもつが、三自性に関して真実としての存在と非存在とを明瞭に区別していないから未了義、㈢第二法輪を即未了義とするわ

けではないが、無自性の理解に解釈の余地を残すので未了義、と実修行派はみていることになるが、この指摘は正しいであろう。

二一　他のものたちから教えを聞いても誤解する人

二一　彼らのなかの、およそだれであれ、他のものたちから、法を法として、無意味なもの（非義）を意味あるもの（義）と聞いて、思想を喜ぶようなものであれば、彼らは、法を法と想い、無意味なもの（非義）を意味あるもの（義）と想うことのゆえに、法を法とし、無意味なもの（非義）を意味あるもの（義）と執着するであろうし、彼らは、その機縁のゆえに、そのように、善法より逸脱すると知られるべきである。

語釈　特に説明を要する語句はないと思う。

解説　前段末を受け、他のものたちから教えを聞いても誤解し、善法より逸脱してしまう人たちのことを述べている。この段については、特に解説することも不用と考える。

二二　思想を喜ばず無自性などの教えを恐れて非難する人

二二　およそだれであれ、思想（見）を喜ばないようなものであれば、彼らは、彼ら〔他のものた

ち」より、諸法の無自性を聞き、諸法の無生と無滅と本来寂静と本性として完全に開放されたもの(自性涅槃)であることとを聞いて、恐れ、慄き、すっかり慄いてしまって、次のように、『これは仏のお言葉(仏語)ではなく、これは悪魔によって主張されたもの(魔所説)である。』ともいい、そのように知って、これらの経典を損減し、断じ、讃嘆せず、誹謗し、その機縁のゆえに、大損失を得るであろうし、大いなる業の障害によってもまた触れられるであろう。その機縁のゆえに、また、およそだれであれ、多くの衆生たちを、大いなる業の障害を得ることによって欺き、全ての特質(一切相)は非存在であると見て、無意味なもの(非義)を意味あるもの(義)と説示するような人であれば、彼らは、大いなる業の障害をともなったものであると、私は主張するのである。

語釈 《仏のお言葉》チベット訳は sangs rgyas kyi bka' で、対応サンスクリットは buddha-vacana。漢訳は、玄奘も菩提流支もともに「仏語」とす。《悪魔によって主張されたもの》チベット訳は bdud kyis smras pa で、ラモット教授による対応サンスクリットは māra-vacana。漢訳は、玄奘も菩提流支もともに「魔所説」なので、複合語の後分は vacana などの名詞よりも、ukta とか bhāṣita とか動詞の過去分詞の方が適当かとも思うが確定できない。前語を含めて「これは仏のお言葉ではなく、これは悪魔によって主張されたものである。」という文句はどこかで見ているような気もするが、今は確認する術をもたず、未詳。《業の障害》チベット訳は las kyi sgrib pa で、対応サンスクリットは karmâvaraṇa。この場合に適当するかどうか厳密には不確かな点もあるが、『倶舎論』によれば、業の障害(karmâvaraṇa)とは、間髪を入れずその報いを受けるような五つの行為(pañcânantaryāṇi、五無間業)を指す(Pradhan ed., p. 259, ll. 8-9: 玄奘訳、大正蔵、二九巻、九二頁中—下)。五無間業とは、母を殺害すること(mātṛ-vadha)、父を殺害すること(pitṛ-vadha)、尊敬に価する人を殺害すること(arhad-vadha)、教団を破壊すること(saṃgha-bheda)、如来の身体に悪辣な考えをもって出血させること(tathāgata-śarīre duṣṭa-citta-rudhirôtpādanam)である。

解説 この段において、第二法輪である空の『般若経』に対する、実修行派からの偽らざる評価が下されていると考えてよいであろう。空の教えを文字どおり受け取ったら、これほど危険なものはないとの考えが表明されているからである。また、本段でも、全ての特質を非存在と見る考えが非難されているが、先の第二〇段の一節に対するツォンカパの解説中にもあったように、その非難は、依他起も円成実も固有の特質によって成立していなければならないとの考え方に立ってなされているのである。

二三　教えを非難するだけで業の障害に妨げられ続ける人

二三 パラマールタサムドガタよ、そこで、およそいかなる有情であれ、善根を植えず、障害がまだ清浄になっておらず、相続がまだ成熟しておらず、容認が多くはなく、福徳や智慧の資糧がまだ成就しておらず、正直と正直の本性とをもったものではなく、検討(思択)し排斥(廃立)することができずに、自己の思想を最高のものと捉えること(自見取)に住しているものであれば、彼らは、その法を聞いても、私の意図して説明したことも如実に了知しないで、その法を容認することもないであろうが、彼らは、法を法でないと想い、意味あるもの(義)を無意味なもの(非義)と想い、法をも法でないもの

とし、意味あるもの（義）をも無意味なもの（非義）と執着して、次のように、『これは仏のお言葉（仏語）ではなく、これは悪魔によって主張されたもの（魔所説）である。』ともいい、そのように知って、それらの経典を損減し、断じ、讃嘆せず、誹謗し、不純なものともなして、多くの観点（無量門）において、それらの経典を断じ、滅し、粉砕するために働いて、それを容認している人たちをも敵と想うであろう。彼らは、最初だけでも業の障害によって妨げられたものであり、その機縁のゆえに、またさらに、そのような業の障害によって妨げられ、その業の障害の最初だけは設定しやすいが、この十万のカルパコーティーナユタほどにまで至る間に出離するであろうと設定することは困難である。パラマールタサムドガタよ、そのように、善く説かれ、非常に好ましく、清浄な意楽を示し、法が善く説示されている、私の法と律においては、以上のごとき有情たちの容認の順序も見られるのである。」と。

語釈　《不純なもの》チベット訳は lhad で、対応サンスクリットは未詳。ラモット教授は sa-kapaṭa（欺瞞をもった）とするが、明確な根拠はないと思う。玄奘訳は「虚偽」であるが、菩提流支訳は特定しがたい。「軽論諸法」と述べられているあたりだと思うが、この辺はかなり意訳されているように感じる。この和訳では、チベット訳から直接考えて、「不純」や「偽り」の意味に取って訳した。《十万のカルパコーティーナユタ》チベット訳は bskal pa bye ba khrag khrig 'bum phrag で、対応サンスクリットは kalpa-koṭi-nayuta-śata-sahasra。菩提流支訳は「無量百千万億阿僧祇劫」、玄奘訳は「百千倶胝那庾多劫」。カルパ（kalpa, bskal pa、劫）はインドにおけるほとんど無限に近い時間の単位。コーティー（koṭi, bye ba、倶胝）は千万、ナユタ（nayuta, khrag khrig、那庾多）は千億、残りは百と千で十万（śata-sahasra, 'bum）で、計10^{18}の十万倍のカルパもしくは10^{23}のカルパという厖大な量の時間である。これでもカルパ・アサンキェーヤと比べると、それは10^{51}のカルパであるから、10^{23}のカルパはその半分にも充たないということになる。

解説　この段は、第二法輪の教えを受けるのに最低の条件にある人のことを述べたものである。先の第二〇段と比べると、先の人は「検討し排斥することはできた」のに、この段の人はそれもできず、先の人が法を法とは想っていたのに、この段の人は法を法でないと想うということにすらなってしまう。そんなわけで、ここは、第二法輪の経典を粉砕してしまう人を主眼に置いた段になっている。

二四　以上を結ぶ頌

二四　それから、世尊は、そのとき、これらの頌をおっしゃった。

「諸法は無自性であり、諸法は無生であり、諸法は無滅であり、諸法は本来寂静であり、一切法は本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であるということに、意図がないなどと、一体いかなる学者が主張できようか。

相無自性と、生無自性と、勝義無自性とであると、私は説明する。これに関し、いかなる学者であれ、意図を知るようなものであれば、彼は、逸脱するであろうような道には趣かない。

全てのなかで、清浄な道はこの一つであり、清浄も一つであって、第二のものはいささかもない。そのゆえに、この一乗を設定するけれども、有情の種性には、多くの種類がないわけではないのである。

この有情界においては、自分一人を開放させる有情は量りきれないけれども、開放されても有情を捨てない堅固で慈悲に満ちたそのような人たちはまことに希れである。

およそだれであれ、解放されたものたちの無漏界は、微細であり、不可思議であり、平等であり、区別がなく、全ての目的が成就し、苦と煩悩が断たれたものであって、二として言語表現されるものではない、平安にして堅固なものである。」と。

語釈　《学者》チベット訳は mkhas pa で、対応サンスクリットは paṇḍita。玄奘訳は「〔誰有〕智」、菩提流支訳はこの前後文意を取って訳しているので特に対応する語なし。典籍に通暁した学者のことをいう。《無漏界》チベット訳は zag pa med pa'i dbyings で、対応サンスクリットは anāsrava-dhātu。汚れのない、全ての差別を包括し呑み込んでしまう、包括者としての基体。前章第一四段の解説中に示した図によって、流入の矢印によって示される底辺の基体を参照されたい。その基体がここでは「無漏界」と呼ばれているが、この「無漏界」は後に『大乗荘厳経論』「菩提品」で詳説されることになる（袴谷憲昭・荒井裕明校註『大乗荘厳経論』、大蔵出版、一九九三年、一三二―一三八頁参照）。《不可思議》チベット訳は bsam gyis mi khyab で、〔対応サンスクリットは acintya。思議や思考を超えた状態をさす。《平安にして堅固なもの》チベット訳は bde zhing brtan pa で、対応サンスクリットは kṣema-dhruva。ラモット教授がチベット語の最初を bang としたのは、すでに伊藤秀憲氏の指摘のあるとおり、読みづらかったための誤記である。

解説　これまでの記述を要約した頌であるから、特に解説する必要もないであろう。ただ、一乗方便三乗真実説がこのような頌でも述べられているところに、本経の意図するところが自ずと現われていると考えることができる。

第二節　未了義としての過去の教説に対する了義の意義

二五　五蘊を中心とする伝統的教説の法体系に関する世尊の意図の推察

(1) 所分別と相無自性
(2) 依他起と生無自性および一方の勝義無自性
(3) 円成実と他方の勝義無自性

二五　そこで、そのとき、世尊にむかって、パラマールタサムドガタ菩薩は、次のように請うた。

「世尊よ、まず、仏世尊たちによって意図して説明された、微細にして最も微細なものであり、深奥にして最も深奥なものであり、理解しがたくして最も理解しがたいものは、素晴らしいものであり、驚くべきものでございます。世尊よ、私は、世尊がおっしゃったことの意味を次のように推察いたしました。『(1)分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）において、およそなんであれ、色蘊という自性の特質（自性相）もしくは差別の特質（差別

相）に対して名称や符牒として規定されたもの（仮名安立）であり、色蘊の生とか滅とか色蘊の永断とか遍知とかという自性の特質（自性相）もしくは差別の特質（差別相）に対して名称や符牒として規定されたもの（仮名安立）であれば、それが、所分別の特質（遍計所執相）なのでございまして、それに基づいて、世尊は、諸法の相無自性を設定なさったのでございます。(2)〔また、〕およそなんであれ、[a]分別の認識領域（所行）としての[b]所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である[c]行の形相（行相）であるものであれば、それが、依他起の特質（依他起相）であって、それに基づいて、世尊は、諸法の生無自性と、かの同じ勝義無自性中の一方をも設定なさったのでございます。』と。〔また、〕世尊よ、私は、世尊がおっしゃったことの意味を次のように推察いたしました。『(3)[a]分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）[b]そのものは、かの所分別の特質（遍計所執相）としては成就しておらず、[c]その無自性だけについて無自性であり、法無我であり、真如であり、清浄な把握対象（清浄所縁）でありますが、およそなんであれ、そのようなものが、円成実の特質（円成実相）であって、それに基づいて、世尊は、かの同じ諸法の勝義無自性中のもう一方を設定なさったのでございます。色蘊に対するのと同様に、残りの蘊に対しても、そのように適用されるべきでございます。〔さらに、五〕蘊に対するのと同様に、十二処のそれぞれの処に対してもそのとおりであり、十二有支のそれぞれの有支に対してもそのとおりであり、四食のそれぞれの食に対してもそのとおりであり、六界と十八界のそれぞれの界に対してもそのとおりでございます。』と。

語釈　《微細》チベット訳は phra ba で、対応サンスクリットは sūkṣma。玄奘訳は「微妙」。微少で繊細なもの。《深奥》チベット訳は zab pa で、対応サンスクリットは gambhīra。玄奘訳は「甚深」。深遠で奥ゆきのあるもの。《素晴らしいもの》チベット訳は ngo mtshar で、対応サンスクリットは āścarya。玄奘訳は「甚奇」。珍らしく素晴らしいもの。《驚くべきもの》チベット訳は rmad du 'byung ba で、対応サンスクリットは adbhuta。玄奘訳は「希有」。珍らしく驚くべきもの。《分別》チベット訳は rnam par rtog pa で、対応サンスクリットは vikalpa。区別し判断すること。《基盤》チベット訳は gnas で、対応サンスクリットは āśraya。「依り所」の意で、「基盤」や「基層」を意味し、ここでは所分別の基盤としての依他起の行の形相を指す。《行の形相》チベット訳は 'du byed kyi mtshan ma で、対応サンスクリットは saṃskāra-nimitta。玄奘訳は「行相」、菩提流支訳は「有為行相」であるが、むずかしい術語の一つである。saṃskāra は形成し造作することで五蘊中の「行」の原語と同じであるが、ここでは名称や符牒を「形成すること」を指し、その基盤や根拠となるものを形相（nimitta）とみて、「形成」の因となる「形相」という意味で saṃskāra-nimitta が用いられていると考えられる。これと同じ用法は「弥勒請問章」中に見出される（拙稿「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年十月、二〇四頁、註36参照）が、なぜ saṃskāra がこの複合語の前分に選ばれるようになったかを考えてみると、この用語が名称や符牒の設定に関連して用いられることが多いのに思い至るのであり、そのような設定が物にも心作用にも関係のない形成力である心不相応行法（citta-viprayuktāḥ saṃskārā dharmāḥ）として五蘊中の「行」に属すと考えられていたためではないかとも考えられる。私は浅学非才にして現在のところこの用語の厳密な規定を唯識文献自体に見出しえないでいる。しかし、saṃskāra には未確定な要素が残るとはいえ、nimitta の方は基盤として依他起の側に属していることは行文上確実である。《色蘊》チベット訳は gzugs kyi phung po で、対応サンスクリットは rūpa-skandha。五蘊中の、色形をもった物体や肉体（rūpa、色）の範疇（skandha、蘊）。ここでは、五蘊の代表として色蘊について詳述されているので、他の四蘊についても同様

に考えられるべきである。《その無自性だけについて》チベット訳は ngo bo nyid med de kho nas で、対応するサンスクリットは niḥsvabhāvena tenâiva などのようなものであったと想定される。ラモット教授は玄奘訳にしたがい、チベット訳の med を除去し、伊藤秀憲氏もそれを支持しているが、ツォンカパもまた本段の解説中に見るように、med なしの形で引用している。ここでは、チベット訳の版がすべて med を有するので、それにしたがったが、その場合は、相無自性だけについて無自性だという主張でなければならない。もし med なしの形に正せばサンスクリットも svabhāvena tenâiva となり、所分別の自性だけについて無自性だという意味になる。最終結論的にいえば、これ以下の第二六、二七段では、チベット訳も med がないので「その自性だけについて」と確定すべきものである。《有支》チベット訳は srid pa'i yan lag で、対応サンスクリットは bhavâṅga。生存の支分を意味し、十二有支とは十二支縁起に同じ。

解説 これ以下は、前段までの世尊の説明を受けて、パラマールタサムドガタが世尊に対して自分の理解を報告する場面となる。それは同時に、これまでの世尊の説明の確認でもあるから、経本文としてもこれまでと内容的に重なり合う部分が多いので、彼此対照して読者自身も確認すべきである。本段の、冒頭と末尾については、第二章第一段、中間の三種の無自性(1)(2)(3)については、第一章および第二章の第四、五、六段のそれぞれに戻って、彼此対照してみるのがよいであろう。なお、この段については、ツォンカパも『善説心髄』において、かなり丁寧に文脈を追っているので、以下にその要点を紹介した方が、この段の理解には有益であろう。

まず、本段(1)については、そのうちの傍線a、b、cの三章句は「所分別を設定する基盤(gzhi)を示すもの」、それ以下は「所分別のされ方を示すもの」とされている(文献㉒, f. 496, l. 6–f. 497, l. 1)。次の本段(2)については、そのうちの傍線aは「なんの対象であるかということ」、傍線bは「所分別の設定基盤」、傍線cは「〔依他起〕自体のあり方」を示すものとされている(文献㉒, f. 497, l. 3)。

最後の本段(3)については、傍線cの説明を中心に次のように述べている。

その法無我はなにかといえば、かの無自性そのもの〔すなわち相無自性〕がそれにほかならないという意味である。なんの無自性であるのかと思うものに対して、「その自性だけについて(下線cの引用で、ツォンカパは恐らく訂正したのであり、その方が正しいが、そのままの引用だと「その無自性だけについて」となる)」といって、上述の所分別について説かれた後に「だけについて」ということによって他を排除しているので、他の二つの自性の無自性についていわれているとなすことはできず、所分別だけの無自性に対して円成実となすという意味である。先の「そのもの」(傍線b)によって説明されているのは、「分別」(傍線a)というより「そのもの」(傍線b)というに至るまで〔の文章〕によって、依他起が空の基盤(stong gzhi)であると示した後に、「〔かの〕所分別の特質としては成就しておらず」ということによって、「そのもの」(傍線b)〔に至るまでの依他起〕が所分別について空であることに対して円成実であるとしていることは全く明白なことであるから、この『〔解深密〕経』によって空のあり方が示されたものが了義であると承認することと、最後の〔円成実の〕自性が最初の二つの自性について空であることが円成実であると承認することとはまた矛盾するのである。(文献㉒, f. 497, l. 6–f. 498, l. 3)

右の最後の指摘は、円成実を基盤とし、これに他の二自性のないことを円成実とするチョナン派の他空説を避けて、『解深密経』の円成実は依他起に所分別のないことであることを明確に確認したもの。

二六　四諦を中心とする伝統的教説の実践体系に関する世尊の意図の推察

二六　〔また、〕世尊よ、私は、世尊がおっしゃったことの意味を次のように推察いたしました。『分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）において、およそなんであれ、苦諦とか苦諦の遍知という自性の特質（自性相）もしくは差別の特質（差別相）に対して名称や符牒として規定されたもの（仮名安立）であれば、それが、所分別の特質（遍計所執相）であって、それに基づいて、世尊は、諸法の相無自性を設定なさったのでございます。およそなんであれ、分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）であれば、それが、依他起の特質（依他起相）であって、それに基づいて、世尊は、諸法の生無自性と、かの勝義無自性中の一方をも設定なさったのでございます。』と。〔また、〕世尊よ、私は世尊がおっしゃったことの意味を次のように推察いたしました。『分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）であるその行の形相（行相）そのものは、かの所分別の特質（遍計所執相）の特質としては成就しておらず、その自性だけについて無自性であり、法無我であり、真如であり、清浄な把握対象（清浄所縁）でありますが、およそなんであれ、そのようなものが、円成実の特質（円成実相）であって、それに基づいて、世尊は、かの諸法の勝義無自性中のもう一方をも設定なさったのでございます。苦聖諦に対するのと同様に、残りの諦に対しても、そのように適用されるべきでございます。〔さらに、四聖〕諦に対するのと同様に、〔四〕念住と〔四〕正断と〔四〕神足と〔五〕根と〔五〕力と〔七〕覚支と〔八〕道支とのそれぞれの支分に対しても、そのように適用されるべきでございます。』と。

語釈　《苦諦》チベット訳は sdug bsngal gyi bden で、対応サンスクリットは duḥkha-satya。人生は苦であるという真実。一般に四苦八苦がこの苦として挙げられるが、これを実修行派の文献に見ると、『瑜伽師地論』「声聞地」では、「㈠生（jāti）は苦（duḥkha）である。㈡老（jarā）も苦である。そして、㈢病（vyādhi）と㈣死（maraṇa）と、㈤好ましくない人と会うこと（apriya-saṃyoga、怨憎会）と、㈥好ましい人と離れること（priya-vinābhāva、愛別離）と、㈦欲しいものの除去（icchā-vighāta、求不得）とは〔苦である〕。㈧要約すれば、五取蘊（pañcôpādāna-skandha）は苦である。」（Shukla ed., p. 251, ll. 14-17：玄奘訳、大正蔵、三〇巻、四三四頁下）と述べられている。前半の四が四苦、後半の四を加えて計八が八苦である。しかるに、前七はだれしも感受できる苦痛であるが、最後の第八だけが、仏教の思想の認識によって知りうるものであるから、これは単なる前七の要約では本来あるはずがないことを心に留めておくべきである。《その自性だけについて》チベット訳は ngo bo nyid de kho nas で、対応サンスクリットは svabhāvena tenâiva と考えられる。これは前段の「その無自性だけについて」とあった箇所に相当するものであるが、そこで述べたように、この箇所のように med（無）のない方が正しい。この正しい形は次段でも示されるので、先の箇所に対するツォンカパの訂正は、論理的に正しいものを判断するとともに、このような文献上の証拠にも基づいていたと考えられる。《苦聖諦》チベット訳は sdug bsgnal 'phags pa'i bden pa で、対応サンスクリットは duḥkhārya-satya。人生は苦であるという神聖な真実ということで、その具体的な内容

は前出の「苦諦」に同じである。

解説　文章の構成は前段と全く同じであるから、三つの特質と三種の無自性についてのそれぞれの記述を前段に当てはめて考えられたい。ただ、具体的に取り上げるテーマが四諦以下の実践的徳目になっているところに違いが現われているだけにすぎないが、これらの実践徳目については、第二章第一段を参照すべきである。なお、このような本段の特徴のゆえに、ツォンカパは、その読解に関し、『善説心髄』中で次のような注意を促している。我々にとっても有益と思うので次に示す。

苦諦の場合には、(1)前述のごとき設定基盤（gdags gzhi、端的にいえば依他起）において、苦諦であるとて自性を、苦諦を遍知するとて差別を、名称や符牒として規定されたものが所分別であり、(2)依他起は前述のごとくであり、(3)円成実も前と同じであって、その〔所分別の〕自性だけについて無自性であると説かれており、それと同様に残りの諦についても適用されるのである。（文献㉒, f. 498, l. 6–f. 499, l. 2）

実際、ツォンカパの注意したように読んでいただけるなら、この段について、これ以上の解説は不要であろう。

二七　実践中特に正定についての三自性と三種の無自性との確認

二七　〔また、〕世尊よ、私は、世尊がおっしゃったことの意味を次のように推察いたしました。

『分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）において、およそなんであれ、正定とか定の所治や対治とか定の修習とかまだ生じていないものが生じることとか生じたものが持続するとか忘れないこととかさらに生起することとか増長し広大になることとかという自性の特質（自性相）もしくは差別の特質（差別相）に対して名称や符牒として規定されたもの（仮名安立）であれば、それが、所分別の特質（遍計所執相）であって、それに基づいて、世尊は、諸法の相無自性を設定なさったのでございます。およそなんであれ、分別の認識領域（所行）としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）であるものであれば、それが、依他起の特質（依他起相）であって、それに基づいて、世尊は、諸法の生無自性と、かの勝義無自性中の一方をも設定なさったのでございます。』と。〔また、〕世尊よ、私は、世尊がおっしゃったことの意味を次のように推察いたしました。『分別の認識領域としての所分別の特質（遍計所執相）の基盤（所依）である行の形相（行相）そのものは、かの所分別の特質（遍計所執相）としては成就しておらず、その自性だけについて無自性であり、法無我であり、真如であり、清浄な把握対象（清浄所縁）でありますが、およそなんであれ、そのようなものが、円成実の特質（円成実相）であって、それに基づいて、世尊は、かの諸法の無自性中のもう一方を設定なさったのでございます。』

語釈　《正定》チベット訳は yang dag pa'i ting nge 'dzin で、対応サンスクリットは samyak-samādhi。「正しい集中」の意で、八支聖道の第八に当る。この「正定」によって八支聖道を代表させたものであるが、

普通、このような代表のさせ方の場合、一連の用語の初出のものが挙げられる場合が多いのであるが、これはむしろ例外的である。こういうところにも、本経が「思想」よりも「実践」としての「集中」を重んじていることが現われているのかもしれない。

解説　本段の解説としては、前段の解説中に引用したツォンカパの注意にしたがって、その引用文中の「苦諦」を、ここでは、「正定」に代え、さらに八支聖道の残りを代入してみることを促すだけで充分であろう。ただ、実践徳目につき、その差別をいうときに、所治とか対治とか生じてしまったとかまだ生じていないとかの違った視点が加わることに注意すればよいのである。

二八　了義の説示と未了義経の関係についての比喩

(1) 干生姜の比喩
(2) 描かれた絵の台板の比喩
(3) バターの比喩
(4) 虚空の比喩

二八　(1)世尊よ、すなわち、例えば、干生姜は、全ての粉薬の調合や駆虫薬の調合に援用されますが、それと同様に、諸法の無自性に依拠し、また、無生と、無滅と、本来寂静と、本性として完全に**開放されていること（自性涅槃）に依拠して、世尊よ、この了義の説示もまた、全ての未了義経に援用されるべきなのでございます。**

(2)世尊よ、すなわち、例えば、描かれた絵の台板は、青や黄や赤や白や全ての彩色において、一つの味わいをもったものであり、その描かれた絵をも非常に明瞭なものとなすものでありますように、それと同様に、諸法の無自性にはじまり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）というに至るまでのものに依拠して、世尊のこの了義の説示もまた、全ての未了義経において、一つの味わいをもったものであり、それらの未了義を非常に明瞭なものとなすものなのでございます。

(3)世尊よ、すなわち、例えば、バターは、皿に盛られた料理や調理された肉や炒められた餅などの全ての種類に援用されるならば、喜びとなりますが、それと同様に、諸法の無自性にはじまり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）というに至るまでのものに依拠して、世尊のこの了義の説示もまた、全ての未了義経に援用されるならば、喜びと最高に大きな喜びとなるのでございます。

(4)世尊よ、すなわち、例えば、虚空は、いたるところで一味であり、全ての働きに対して障害とならないものですが、それと同様に、諸法の無自性にはじまり、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）というに至るまでのものに依拠して、世尊のこの了義の説示もまた、全ての未了義経において、一味であり、声聞乗と独覚乗と大乗とにおいて援用されたもの全てに対して障害をなさないものなのでございます。』と。」

語釈　《干生姜》チベット訳は bca' sga で、対応サンスクリットは『翻訳名義大集』no. 5793 によって

śuṇṭhi と知られるが、玄奘訳は「毘湿縛薬」とあって、音写が一致しないように見える。「毘湿縛」が viśva の音写なら viśva にも「干生姜(dry ginger)」の意味があるからこれでも可。śuṇṭhi は「干生姜」だけを意味するようであるから、こちらの方がよいようにも思うが、詳細な植物学的な区別については私は全くの無知である。ここでは、きわめて得がたい、「効果抜群の調味料と考えておけば大過ないものと思う。《粉薬》チベット訳は phye ma'i sman で、対応サンスクリットは cūrṇa-bhaiṣajya、玄奘訳は「散薬」。《駆虫薬》チベット訳は bcud kyis len で、対応サンスクリットは rasâyana、玄奘訳は「仙薬」。和訳は辞書に「駆虫剤として用いられる薬」とあるのによったが、rasâyana には「錬金術師」の意味もあるので、そういう人が調合する不老長寿の薬かもしれない。そうなれば玄奘訳とも合致する。《了義》チベット訳は nges pa'i don で、対応サンスクリットは nītârtha。言葉の意味が完全に導かれ終っていて、もはやこれ以上解釈を加える余地のないもの。したがって、明晳な言葉で述べられているものであるから、これ自体は高く評価されるべきことであるが、実修行派としては、その内容を厳密に問うことをしないので、第二の後にやってきた第三というような事実に訴えて第三を了義とする立場に立つ点に問題がある。論理的に内容を問わないために、自分に都合のよい経典を文字どおり受けとってもよい了義と見做す傾向も、ここに起因して生じてくるのである。《描かれた絵の台板》チベット訳は ri mo bri ba'i gzhi で、ラモット教授による対応サンスクリットは citrādhāra、玄奘訳は「彩画地」。絵の描かれている台紙や台板のこと。《一つの味わい》チベット訳は ro gcig pa で、対応サンスクリットは eka-rasa、玄奘訳は「一味」。この語は、大乗経典において、種々の比喩のもとに、混然一体となった価値ある状態を指すときに、とりわけ重視して用いられる用語である。ここでは、台板上に独立した個々の色彩はそれぞれに差別されていても、台板そのものとしては混然一体となっている状態を「一味」と表わしている。一乗方便三乗真実の実修行派が説く「一乗」も、この意味での「一味」なのである。《バター》チベット訳は chab mar で、対応サンスクリットは ghṛta、玄奘訳は「熟酥」。今日のバター。あらゆる料理に風味を添える喩えとして用いられている。古代においては入手困難で貴重なものと考えられていた。《調理された肉》チベット訳は sha g-yos、対応サンスクリットは不明、玄奘訳も特定できない。ここでは、チベット訳だけから訳した。テーブル上に調理され仕つらえられた(g-yos)肉(sha)の意味。《炒められた餅》チベット訳は bag tshos、対応サンスクリットは不明、玄奘訳も特定できない。ここでは、チベット訳だけにより、bag tshos が『蔵漢大辞典』中巻で「油の中で炒められた餅菓子(bag leb)」と説明されているのによる。《虚空》チベット訳は nam mkha'で、対応サンスクリットは ākāśa。あらゆるものを包含している宇宙空間。第二章第七段では勝義無自性の比喩として用いられていたが、ここでは「一味」の喩えに、宇宙空間の均等性が用いられているわけである。第二章第七段では、虚空は「物体(色)の自性がないことのみによって特徴づけられるもの」と述べられていたが、ここでも、虚空の意味としては、それが想起されるべきである。もっとも、現代科学では物体なき均等の宇宙空間などというものは考えられていないだろうが、ここでは古代インドの比喩であることも同時に注意しておくべきであろう。《一味》チベット訳は ro gcig pa で、先に「一つの味わい」と訳した箇所と同語同義である。《大乗》チベット訳は theg pa chen po で、対応サンスクリットは mahā-yāna。「大きな乗り物」の意で、実修行派的にいえば、如来の種性をもった菩薩が「大きな乗物」に乗って実践し、原理上の「進行すべき対象」としての「大乗」を目指すが、この種性をもった菩薩だけはその原理を現実のものとすることができる、ということになるであろう。

解説　この段は、了義の説示と未了義経との関係について、四つの比喩を用いて述べたものである。文意は容易に理解できる記述になっていると思うが、ここで留意しておくべきことは、了義の説示というものが、それ以前の様々の未了義経を全て容認してしまうような、きわめて包括主義的立場から描かれているという点である。もともとの「了義」という語義は、余計な解釈の余地を残さぬように

明瞭な言葉を選んで完璧に述べつくされたものということであるから、全ての経典や言表を許容して生かしていこうとする立場とは本来馴染みやすいものではない。したがって、すでに序説中の第三節で見た説一切有部の立場のように、「全ての経典が了義として説かれたものなのではない。」と主張することの方が、了義の説示を守ることに連なるであろう。事実、説一切有部は、その結果に誤りは含むことにはなったにせよ、これだけが了義だとする態度を貫いて、異説はこれを未了義として避けるべく論議を尽してきたのである。しかるに、本経を擁する実修行派は、かかる論議を排し、過去の未了義経にも寛大な態度を採ることによって、本段の四つの比喩に見るように、過去の未了義経を自分の立場から味付けして取り込むという包括主義を掲げる。それが本段には非常によく現われているのであり、これが次の次の段である三転法輪の布石にもなっているのである。この包括主義は、本段の最末尾にも、三乗を虚空という「一味」に取り込むという記述によって見事に示されているが、この一乗が方便であって、現実には、この包括主義の中で、差別を容認する立場であることについては、第二章の第一四、一五段を参照されたい。

二九　右の比喩に対する世尊の承認

二九　このように請われると、世尊は、パラマールタサムドガタ菩薩に、そのとおりだという〔次のような認可〕を与えられた。

「パラマールタサムドガタよ、全くそのとおりだ。パラマールタサムドガタよ、おまえは、如来の意図して説明したことを知り、その意味について、すなわち、干生姜と、描かれた絵の台板と、バターと、虚空との比喩を上手になしたが、それは、パラマールタサムドガタよ、そのようなものであり、別様なものではないから、そのことをそのとおりに把握するがよい。」と。

語釈　《バター》この箇所のチベット訳には rim gyis gdab pa とあり、文字どおりの意味は「順次に設置されること」である。文脈上の意味からすれば、四つの比喩についてのまとめでもあるから、ここには位置上、先の「バター (chab mar)」に当る語が要求され、実際、玄奘訳のこの箇所は「熟酥」である。チベット訳にはなんらかの錯簡があったとみて、chab mar に訂正した上で訳した。

解釈　これまでに述べられてきたパラマールタサムドガタの見解に対し、世尊が全面的に承認を与えるとともに、四つの比喩についても見事であると認可を与えて、一応の締め括りをつける段である。

第三節　三転法輪とその最後としての了義の意義

三〇　三回の転法輪

(1)　四聖諦の様相をもって転じられた第一法輪
(2)　空を説く様相をもって転じられた第二法輪
(3)　正しく区別されたあり方をもって転じられた第三法輪

三〇　そのとき、世尊に、パラマールタサムドガタ菩薩はまた、次のように請うた。
「(1)世尊は、最初に、ヴァーラーナシー地方にあるリシヴァダナのムリガダーヴァにおいて、〔声聞〕乗に出立したものたちに対して、四聖諦の様相（四諦相）をもって説示することによって、素晴らしく、驚くべきものであり、以前には、天となれるものであれ人となれるものであれ、だれによっても、法に適ったものとして、世間においてまだ転じられたことのなかった法輪を一度転じたのですが、世尊によって転じられたその法輪も、その上のあるもの（有上）であり、まだ余地のあるもの（有容）であり、未了義であり、論争の依り所の基盤（諍論安足処所）となっているものでございます。
(2)一方、**世尊は、諸法の無自性に依拠し、無生と、無滅と、本来寂静と、本性として完全に開放さ**れたもの（自性涅槃）であるということに依拠して、大乗に出立したものたちに対して、空性を説く様相（隠密相）をもって、より素晴らしく、驚くべきものである第二法輪を転じたのですが、世尊によって転じられたその法輪も、その上のあるもの（有上）であり、まだ余地のあるもの（有所容受）であり、未了義であり、論争の依り所の基盤（諍論安足処所）となっているものでございます。
(3)他方、世尊は、諸法の無自性に依拠し、無生と、無滅と、本来寂静と、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であるということに依拠して、全ての乗に出立したものたちに対して、正しく区別されたあり方（顕了相）をもって、きわめて素晴らしく、驚くべきものである第三法輪を転じたのですが、世尊によって転じられたこの法輪は、この上のないもの（無上）であり、もはや余地のないもの（無容）であり、了義であり、論争の依り所の基盤（諍論安足処所）となるものなのではございません。

語釈　《ヴァーラーナシー》チベット訳は音写の Bā rā ṇa sī で、対応サンスクリットは Vārāṇasī。玄奘訳も音写で「婆羅痆斯（ばらなし）」、菩提流支の音写は「波羅捺城」。古代のマガダ国に属したガンジス河中流域の地方で、現在のベナレス。《リシヴァダナ》チベット訳は Drang srong smra ba で、対応サンスクリットは Ṛṣivadana。玄奘訳は「仙人堕処」、菩提流支訳は「仙人集処」。この地名は、パーリ語では Isipatana といわれ、サンスクリットでも Ṛṣivadana のほかに Ṛṣipatana という呼称もある。Ṛṣivadana は「仙人の語る処」と語釈され、その理解が本経のチベット訳には示されている。Ṛṣipatana は「仙人の集まる処」と語釈されるのが一般的であり、その理解は菩提流支訳に現われている反面、「仙人の落ちた処」との語釈もあるらしく、玄奘訳にはその理解が示され、また『翻訳名義大集』no. 4130 には Drang srong lhung ba のチ

ベット訳が見え、チベットにもこの語釈が伝えられていたことを告げている。　《ムリガダーヴァ》チベット訳は Ri dags kyi nags で、対応サンスクリットは Mṛgadāva。玄奘訳は「施鹿林」、菩提流支訳は「諸禽獣遊処」。パーリ語では Migadāya、漢訳仏典一般の地名としては「鹿野苑」が有名。ラージャグリハにあるマッダクッチのムリガダーヴァと区別して、リシヴァダナのムリガダーヴァと呼ばれる。釈尊が始めて説法をして四聖諦を述べたことで有名。その経典は「転法輪経」と呼ばれるが、漢訳『雑阿含経』(大正蔵、二巻、一〇三頁下—一〇四頁上、同、五〇三頁中—五〇四頁中)とパーリ『相応部』(南伝大蔵経、一六巻下、三三九—三四五頁)に収録されている。語釈としては、二通りあり、mṛga-dāva として「鹿(mṛga)の森(dāva)」と解するものと、パーリ語形に近い mṛga-dāya として「鹿(mṛga)の施与(dāya)」と解するものとである。玄奘訳は後者の理解を示し、他は前者の理解を示している。　《〔声聞〕乗》チベット訳には、いずれの版も theg pa としかなく nyan thos kyi を欠くが、漢訳双方とも「声聞」を有し、意味上もあった方が望ましいから、ラモット教授の訂正のごとく「声聞」を補う。　《四聖諦の様相》チベット訳は 'phags pa'i bden pa bzhi'i rnam pa で、対応サンスクリットは catur-ārya-satyākāra。「四聖諦という〔教説の〕あり方」という意。　《法輪》チベット訳は chos kyi 'khor lo で、対応サンスクリットは dharma-cakra。教説の示されるのを輪が廻されるのに喩えたもので、「輪のごとき教法」もしくは「教法としての輪」の意味。したがって、「法輪」といえばそれだけで「仏説」を指す。　《その上のあるもの》チベット訳は bla na mchis pa で、対応サンスクリットは sôttama。それを越えた上のものがあること。玄奘訳は「有上」。　《まだ余地のあるもの》チベット訳は skabs mchis pa で、ラモット教授による対応サンスクリットは sâvakāśa チベット語の skabs は、折によって変るその時々の状況を指す語で、決定的ではないために暫時変りうる余地のあること。玄奘訳は「有容」。　《論争の依り所の基盤》チベット訳は rtsod pa'i gzhi'i gnas で、ラモット教授による対応サンスクリットは vivādâdhikaraṇa。しかし、gzhi'i gnas に当るサンスクリットは adhikaraṇa より『翻訳名義大集』no. 7688 にしたがって pada-sthāna とする方

が玄奘訳とも一致するような気がする。因みにその箇所に当る玄奘訳は「安足処所」である。vivāda-pada-sthāna なら、「論争の足がかりとなる論点」と読むことも可能かもしれない。　《空性を説く様相》チベット訳は stong pa nyid smos pa'i rnam pa で、対応サンスクリットは śūnyatā-vādākāra。「空であることを主張する〔教説の〕あり方」の意。内容的には、本章第一九段で説かれていた「空性に適った〔もの〕」というのと同じ意味で、第二法輪の教説の特徴を指摘する言葉。その意味についても、第一九段の語釈中の説明を参照されたい。なお、このチベット語に相当する菩提流支訳はかなり特定しづらいが「諸法無有体相」がほぼこれに当たって「空性」という趣きは伝えてはいるものの、玄奘訳は「隠密相」として全く別な言葉になっている。恐らくは、玄奘の原典が異なっていたためではなく、玄奘が彼の理解を表わしやすく訳し変えたのであろうと考えられる。この訳語の相違については、円測疏のチベット訳を通じて、ツォンカパにも知られており、彼はこの点に関し、「中国の大疏中には、「隠密相 (mi mngon pa'i rnam pa) をもって」とも出ており、その〔空性の〕意味のあることが秘匿されていることだと説明されている。翻訳についてはそれが正しいが、意味については後の二つの〔法〕輪が述べられるべき内容である無自性に依拠して示されたものだとする点では同じであるけれども、〔二つの法輪の〕説示の仕方の区別についていえば、中間〔の法輪〕によっては自性の存在するか存在しないかが、前〔述〕のごとく、区別されていないので「隠密相をもって」と説かれているが、最後〔の法輪〕によっては区別されているので「正しく区別された〔もの〕」と説かれているのである。」(文献㉒, f. 502, ll. 3-5) と述べている。　《全ての乗》チベット訳は theg pa thams cad で、対応サンスクリットは sarva-yāna。玄奘訳は「一切乗」で一致するが、菩提流支訳は「一切大乗」となしており、微妙な違いがある。実修行派の考え方としては「一切乗(全ての乗)」の方が正しいであろう。なぜなら、原理としては全てを包括する包容主義に立つ一乗方便を言いながら、現実には差別を温存する三乗真実の立場を取るのが実修行派だからである。　《正しく区別されたあり方》チベット訳は legs par rnam par phye ba で、ラモット教授による対応サンスクリットは suvibhakta。玄奘訳は「顕了

相」。意味については、先の「空性を説く様相」に関連して引用したツォンカパの言及中で説明されていると思うので略す。《この上のないもの》チベット訳は bla na ma mchis pa で、対応サンスクリットは anuttara。先の「その上のあるもの」の逆で、これ以上勝れたもののない最上のもの。玄奘訳は「無上」。《もはや余地のないもの》チベット訳は skabs ma mchis pa で、対応サンスクリットは anavakāśa。先の「まだ余地のあるもの」の逆で、もはや変りうる余地や解釈の余地もない決定的なもの。玄奘訳は「無容」。

解説　この段に対しては、ツォンカパもチャンキャも、その重要さから当然のことながら、処々に詳しい論評を加えているが、ここでは、本段に対する逐条的な解釈から始まるチャンキャの説明を主として考察していくことにしよう。チャンキャは、『教義規定』において、本段を引用した直後に、次のように説明を開始する。

〔『解深密経』の〕こ〔の段〕において、経の語句として「最初に」といわれているのは、グリドラクータ山（霊鷲山）で〔説かれた〕『般若経』とヴァイシャーリーで〔説かれた〕第三〔法〕輪とが転じられたことに依って、ヴァーラーナシーで四諦の法輪が転じられたこと〔を指すのであって〕、このことは、時期が先であるゆえに、ここでは直接説明されている三つの〔法〕輪が転じられたときの順序を示しているだけであるが、一般的に、第一期に説かれた全ての経典を、こ〔の『解深密経』〕によって説明されている第一〔法〕輪であると証明したり、その同じ〔第一期の経典〕を第一〔法〕輪の規定をなすものと示したりするものではないのである。「ヴァーラーナシー」云々は、法輪が転じられた場所である。「声聞乗に出立したもの」とは、教化対象

者である。そ〔の第一法輪〕のために当てられるべき教化対象者の主要なものは劣乗の種性のものである。「四聖諦の様相」が説示されるというのが述べられるべき内容である。なぜなら、〔第一法輪は〕四諦に依拠して説かれているからである。〔「素晴らしく」〕といわれるより「法輪を〔一度〕転じたのです」といわれるところまでは法輪の讃嘆である。「その上のあるもの」とは、これの上に勝れた法輪があるということであって、そ〔の勝れた法輪〕とは、また了義経である。「まだ余地のあるもの」とは、これの直接示された文字どおりの意味において、他の論難者たちが隙を窺う余地があることである。「未了義」とは、この意味が別様に導かれねばならぬものである。「論争の依り所の基盤となっているもの」とは、世俗と勝義とにおいて存在するのか存在しないのかという限定が明瞭に区別されていないために、意味がなんであるのかについて一致しない論争をともなうようなものである。第二〔段落〕（本段中の(2)の箇所）の「世尊は」といわれるより「に依拠して」といわれるところまでは、述べられるべき内容である。なぜなら、『般若経』など〔の第二法輪〕は述べられるべき内容である無自性などに依拠して説かれているからである。「乗」云々とは、〔法輪が〕転じられる対象としての教化対象者である。というのも、こ〔の第二法輪〕のために当てられるべき教化対象者は「大乗に出立したもの」だからである。「空性を説く様相」とは、自性が存在するか存在しないかが明瞭に区別されていないから隠密相をもって説かれたものである。残りのことは〔第一段落(1)について〕前述したとおりである。第三〔段落〕（本段中の(3)の箇所）の「世尊は」といわれるより「に依拠して」といわれるところまでは、

述べられるべき内容である。なぜなら、第三〔法〕輪もまた無自性などに依拠していることは中間の仏説と同じだからである。「全ての乗に出立したもの」とは、〔法輪が〕転じられる対象としての教化対象者である。こ〔の第三法輪〕のために当てられるべき教化対象者が大乗の種性のものであることは前と同様であるが、「全ての乗に出立したもの」という意味は、第一〔法〕輪では人無我だけ中間では法無我というふうに説示された大小二乗双方の経の意味を正しく理解するために、聞思などによって出立したものである。「正しく区別されたあり方」とは、色などのそれぞれの法に対しても三つの特質それぞれの規定や三つの無自性の仕方それぞれの限定が明瞭に区別されていることである。「この上のないもの」などの意味は、前述〔の第一、第二段落の場合〕と逆である。「論争の依り所の基盤となるものなのではございません。」とは、自性が存在するか存在しないかが明瞭に区別されているから、その経によってそのように確定されているものであるかないかを学者が判断しようにも論争〔の余地〕がないことについていわれる。以上のごとくであるならば、こ〔の『解深密経』〕において説示されたものについて、未了義と承認されるべき第一〔法〕輪は四諦に依拠して固有の特質が存在するなどと説かれたものであり、中間のものはまた限定を明瞭に区別せずに無自性などと説かれたものであり、了義と承認されるべき最後の〔法〕輪は、先に説明されたごとく、自性が存在するか存在しないかという限定を明瞭に区別して示されたものであって、その地方や時代に説かれた全経典についていうものではない、と主一切智者〔ツォンカパ〕は『善説心髄』（文献㉒, f. 504, l. 5–f. 505, l. 3）において明瞭に説かれてい

るのである。その根拠についてみても、こ〔の経〕で〔法〕輪の三つの順序が説かれているのは、衆徒の集合順や教主の生涯の節目などの観点から規定するものではなく、述べられるべき内容の側から規定するものである。また、述べられるべき内容もまたなんであるかについていわれるのではなく、無我の意味を確定することを主題としてなされるものである。そ〔の三つの順序のこと〕もまた、第一〔法〕輪によっては人無我が説かれて、法に関してはほとんどの場合に真実の存在が否定されておらず、中間〔の法輪〕によっては明瞭に区別せずに一切法が真実において成立していることが否定され、最後〔の法輪〕によっては三自性に関して真実として存在するか存在しないかを明瞭に区別して示されたものであって、無我の示し方が不同な三つの部類が生じたために、〔『解深密経』は〕そのことを主題としているのである。それゆえに、それらの意味を意図して、ケートゥプ一切智者が、『綱要大論（*sTong thun chen mo*）』において、」「それゆえに、聖典でありさえすれば必ず三つの〔法〕輪のいずれかの経典になるわけではなく、三つに区分するのは主要な〔内容〕を主題とした分類である。」（Madhyamaka Series ed., f. 62, l. 6–f. 63, l. 1、なお、この出典の所在は荒井裕明氏の御教示によるものである）とおっしゃっていることは、〔上述したごとき意味での三部類のこと〕であって、一般的にただ全仏説が三つの〔法〕輪に収まることだけをその『綱要大論』のお言葉が否定したわけではないのである。それゆえに、一般的に全仏説が三つの〔法〕輪に収まるということを主題としている〔との意味での〕第一〔法〕輪であれば必ず『解深密経』で説明されている第一〔法〕輪になるということではないのであり、それゆえ他の二

つについても同様である。(lCang skya, *op. cit.*, Ka, 119a3-121a3)

頗る長い引用となってしまったが、本段の解説としては全く無駄なところがなく、しかも非常に明解な説明なので、丁寧に読んでいただければ、これを私が再解釈する必要もないであろう。また、引用の前半部分は、すでに四津谷孝道氏によって訳され考察も加えられている(「『学説規定』(Grub mtha' rnam bzhag)に於ける未了義了義の設定〔I〕」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一八号、一九八六年十一月、三五八―三五六頁、および、その前後参照)ので、それに譲り、ここでは、後半部分に示される三転法輪に関する内容上の区分に関してのみ、若干のコメントを加えておくことにしたい。仏典の分類に関しては、現代の我々こそ、仏教の全展開を見渡しえたような気分になって、その全展開を知らず識らずのうちに事実主義によってトピカルな状況から外形的な類型学(Typologie)を試みる傾向に陥りがちであるから、引用末尾のチャンキャの指摘にあるような、全仏典をただ状況だけによって三つの法輪のいずれかに収めようとするごとき考え方は、もって他山の石とすべきである。

さて、実修行派は、事実主義に立っているので、仏典の展開についても、それが三段階を経て展開し究極に至るという事実に訴えて、その最終究極の段階である第三法輪を勝れたものと主張するのであるが、たとえ事実主義を取ろうとも、そこにはそれなりの論理が必ず用意されているのであって、その論理を論理主義に立つ中論学派は絶えず指摘しようとする。それを放棄するなら、自ら事実主義の軍門に降ることになってしまうからである。そこで、中論学派のチャンキャが、無我の示し方が異なっているという観点から**『解深密経』の三転法輪の論理構造を押えたものが、先の引用の後半末尾**の方に示されていたわけであるが、今それを左に図式化してまとめておく。

第一法輪＝人無我を説く→人の真実存在を否定→法の真実存在の肯定
第二法輪＝人法二無我を説く→無自性→一切法が真実において成立していない
第三法輪＝人法二無我を説く→三自性によって真実において存在しないものとするものとを区別する

では、この三転法輪のそれぞれが振り当てられる教化対象者について、チャンキャはどのように述べているであろうか。以下に、その点について述べたチャンキャの同じく『教義規定』の記述を示してみよう。

『解深密経』によって説明されている第一の仏説のために当てられるべき教化対象者は劣乗の種性のものであり、最後〔の二つ〕の〔仏説の〕ために当てられるべき教化対象者は大乗の種性のものであると承認される点では、中論学派と唯心派(＝実修行派)とは同じとしても、中論学派によっては、最後の〔法〕輪のために当てられるべき教化対象者は当分微細な法無我を完全に示す器として適さない大乗の種性のものであり、中間〔の法輪〕のために当てられるべき教化対象者は微細な空性を示す器として適した大乗の種性のものであるから、その二者に対して勝劣の限定があると御承認なされるのであるが、唯心派によっては、最後の二つの〔法〕輪のために当てられるべき教化対象者は、微細な無我を示す器として適した大乗の種性の能力鋭敏なものだけで

あると承認されているのである。しかしながら、最後の教化対象者は中間のものより若干のことを明瞭に区別して示さねばならないから、内部区分としての能力の勝劣の限定はあるとも学者たちは御承認なさっているのである。なにはともあれ、唯心派の立場においては、中間の仏説のために当てられるべき教化対象者は最後〔の仏説〕のために当てられるべき教化対象者より能力が鈍重なものについて承認されていると主張することは成り立たないのである。というのも、〔ツォンカパが〕『善説心髄』において、「そ〔の『般若経』〕のために当てられるべき教化対象者はその経の意味を『解深密経』によって解釈されるとおりに理解するものについて御承認なさっているゆえ、後の二つの〔法〕輪の意図は一つなのである。」(文献㉒, f. 556, ll. 5–6) とおっしゃっているからである。(lCang skya, *op. cit.*, Ka, 121b4–122a5)

ここで、三転法輪中の後の二つの法輪の意図は一つであり、かつまた、実修行派にとってはその二つの法輪に応ずる教化対象者に根本的な区別があるはずがないと指摘しているのはツォンカパでありチャンキャではあっても、それはあくまでも実修行派の考え方を指して言っているのだということを押えることが重要である。中論学派にとっては、後の二つの法輪は全く考え方の異なったものであり、無自性を説く第二法輪だけが最高のものであるから、したがってそれを文字どおりに正確に理解できる人は能力の勝れた人と言わざるをえない。しかし、実際には皆が皆直ちに正確に理解できる人ばかりではないから、仮りに一歩譲って方便として第三法輪の多少仏教から外れた教えを聞く人の存在も暫定的に認めなければならない。それを中論学派は「当分適さない」と言うだけであって、そこには、

やがてその人が第二法輪にしたがって正しい教えを正しく理解するようになればいかなる人でも必ず正しい仏教を知ることができるとの考えがある。それが、実修行派の一乗方便三乗真実とは全く逆の、三乗方便一乗真実という中論学派の主張にほかならないのである。

さて、この段に関するチャンキャの記述についてはこのくらいにするが、右の同記述の末尾に引用されていたツォンカパの発言は重要であるから、それを彼の『善説心髄』の一節の中に辿るような形で、実修行派の第二と第三の法輪およびそれに関連する了義と未了義とに対する考え方を、ツォンカパの指摘にしたがって確認してみよう。

〔第二法輪の無自性の解釈であるという三種の無自性に対する実修行派の〕説明の立場についていえば、㈠所分別の諸法は固有の特質によっては成立していないから勝義において自体がなく、㈡依他起の諸法は清浄な把握対象であるあの勝義としては成立していないから勝義において無自性であり、㈢円成実の諸法は勝義でもあり諸法の我の自体としては存在しないから勝義において無自性であると、そのように解釈するものである。それゆえに、文字どおりの意味に把握することは、『般若経』がそのために説かれたという教化対象者には承認されないため、そ〔の『般若経』〕のために当てられるべき教化対象者はその経の意味を『解深密経』によって解釈されているとおりに理解するものについて御承認なさっているゆえ、後の二つの〔法〕輪の意図は一つなのである。〔『般若経』などの第二法輪である〕方広経典を〔実修行派は〕容認するけれども、文字どおりに把握してその経の意味を文字どおりの意味であると主張することを否認した後に、文字どおりの

意味ではない経の意味があるのだというその点を、『解深密経』によって明瞭に説明するから、それに対して了義、また、『般若経』によってその意味を明瞭に区別せずに文字どおり把握することは適切でないから、〔その場合には〕未了義というのである。（文献㉒, f. 556, l. 3–f. 557, l. 1）

このツォンカパの指摘を、さらに極端な形で要約すれば、実修行派の考え方は次のようになろう。第二法輪も第三法輪も無自性を説くという点で経典の意図は同一である。しかるに、問題となる第二法輪についていえば、その代表格である『般若経』を文字どおりに把握するのは未了義であるが、その同じものを『解深密経』の立場のとおりに読み込んで解釈することはそれがそのまま了義となる。要は、その意図を解釈する主体であるこちら側にその決定権が握られていることになる。実はまさに、この地平においてこそ、第二法輪に対する第三法輪からの「解釈学（Hermeneutik）」が成立していたのである。それは、『般若経』の無自性を文字どおり受けとらず、『般若経』の背後に「隠されていること（verborgen sein）」を実修行派的主体によって「開示すること（erschließen）」であり、まさしく「秘匿の開示（der Erschluß der Verborgenheit）」に値するものであったといわなければなるまい。

では、それは一体、具体的にいえば、いかなる「解釈学」であったのだろうか。それは今までに述べてきたことではあるが、ここで急遽、ツォンカパの『善説心髄』の冒頭箇所に戻ってみて、その簡潔な規定にしたがいながら、「解釈学」の具体的側面を手短かにまとめてみることにしたい。

かくして、聖典中には、㈠諸法は固有の特質によって存在する〔と示す〕ものと、㈡諸法は固有の特質によって成立していないと示すものと、㈢〔諸法が〕固有の特質によって成立している

か成立していないかを正しく区別したものと、以上の三つの経典が生じ、それらはまた、自性が存在するか存在しないかを正しく区別したか区別していないかという二つになるが、(a)区別したものは別な意味に導かれるべきではないから了義であり、(b)区別していないものは別な意味に導かれるべきであるから未了義である。（文献㉒, f. 499, l. 5–f. 500, l. 1）

以上が、ツォンカパによって規定された実修行派の三転法輪と了義未了義に対する考え方であるが、この規定に異存のある実修行派はあるまい。したがって、これは実修行派の考え方として正しいのであるが、しからば、右の㈠―㈢が実修行派の考える三転法輪、(a)(b)がそれぞれ実修行派の考える了義と未了義ということになる。三転法輪に関しては、今ここで問題になる㈡第二法輪と㈢第三法輪だけについていえば、諸法は固有の特質によって成立しておらず、したがって無自性であるとする㈡第二法輪と、そこへ(a)と(b)との相違の上で己れこそ(a)の了義だとの自負を加味して、所分別は自性として存在していないが依他起と円成実とは自性として存在すると非存在と存在とを正しく区別した㈢第三法輪とでは、本来全く異なったものなのである。それを今指摘したような㈢+(a)の立場から、純然たる㈡を振り返り、所分別の非存在と依他起と円成実の存在とを峻別する自己の立場が仏教的であるか否かも顧みず、かえって一切法は無自性であると説かれているところに目を付けて、存在と非存在とが区別されていないからそんな結果になっているのだとばかりに自己の立場を押し付け、㈡の中身を差し替えてそれを未了義だと見做す。しかも、そう決め付けてしまった後では、㈡が一切法は無自性であり固有の性質によって成立しておらず自性として存在していないと主張していることを文字どお

りに把握してはいけないことを力説し、文字どおりの言葉の背後に、己れの「解釈学」を肥大させていくのである。その実修行派の「解釈学」は当然のことながら、中論学派の思想とは種々の局面でその相違点を示しているわけであるが、それについてはこれまで指摘してきたことであるから、そろそろ読解の方も終局に向かっていくようにしたい。

三一　了義の説示を受ける効果についての問

三一　世尊よ、諸法の無自性に依拠し、本性として完全に開放されたもの（自性涅槃）であるというに至るまでのものに依拠して、世尊によって説示されたこの了義を、善男子もしくは善女人のいかなるものであれ、聞いて、容認し、書写しようとし、書写した後にも護持し、黙読し、供養し、宣布し、教示し、朗読し、思惟し、修習するという様相によって加行するものであれば、彼は、どれほどの福徳を生じるものとなるのでございましょうか。」と。

語釈　《善男子》チベット訳は rigs kyi bu で、対応サンスクリットは kula-putra。「良家の子息」の意。《善女人》チベット訳は rigs kyi bu mo で、対応サンスクリットは kula-duhitṛ。「良家の娘」の意。前語と相俟って、両語が金持の子女を指すことと大乗仏教との関係は、今一度虚心に考え直されるべきかもしれない。《書写する》チベット訳は yi ger 'dri [bar byed] で、対応サンスクリットは lekhayati。この語、および、これ以下の語、さらにこれと関連する「十法行」については、本章第一九段の語釈中を参照されたい。

解説　この了義の説示を受け、後にいう「十法行」などの功徳を積んだものにはどのような福徳があるかを問うたものである。三転法輪の解釈が一体現実にいかなる教化対象者を相手に説かれたものであるかは、今一度考え直してみる必要のあることかもしれない。

三二　未了義経を受けるのとは比較にならないほどの了義の説示の効果についての比喩

三二　このように請われると、世尊は、パラマールタサムドガタ菩薩に次のようにおっしゃった。「パラマールタサムドガタよ、その善男子もしくは善女人は、無量にして無数の福徳を生じる。その比喩をなすことは容易なことではないが、しかし、要約して、おまえのために説明するであろう。パラマールタサムドガタよ、すなわち、例えば、およそどんなものであれ、爪先にある大地の土塊（くれ）は、大地にある土塊と比較*するならば、百分の一にも達しないし、千分の一にも、十万分の一にも、数量にも、区分にも、計算にも、近似にも、類比にも達しない。*牛の足跡にある水は、四大海の水と比較するならば、百分の一にも達しないし、ないし、類比に至るまでのものにも達しない。パラマールタサムドガタよ、それと同様に、未了義経を容認することより、ないし、修習するという様相によって加行するというに至るまでの福徳を、私が説明したものはなんであれ、了義の説示を容認することによる成就より、ないし、修行するという様相によって加行することによる成就に至るまでの福徳と比較するならば、百分の一にも達しないし、ないし、類比に至るまでのものにも達しないのである。」と。

語釈 《爪先》チベット訳は sen mo’i rtse mo で、対応サンスクリットは nakhâgra。日本語で「爪先」といえば、大抵は足の爪のことを指すかもしれないが、チベット語の sen mo もサンスクリットの nakha も手足を含めての爪を指すようである。agra は「先」「てっぺん」。いっそ「爪のてっぺん」とでもしておこうと思ったが、馴染まないと考えて通常の「爪先」を用いた。《大地の土塊（くれ）》チベット訳は sa’i rdul で、ラモット教授による対応サンスクリットは pṛthivi-rajas 、玄奘訳は単に「土」とあるのみ。チベット語をそのまま訳せば「土の塵」で、この語全体できわめて小さい土塊（くれ）でなければならず、「大地の土塊」は大袈裟すぎるとも考えたが、次の sa を「大地」と訳したのと統一して、あえて「大地」を付した。しかし、サンスクリットは、『翻訳名義大集』no. 4626 の sa’i rdul phra rab に対する pārthiva-paramāṇu という関係に慣えば、pārthiva-rajas とすべきかもしれない。《比較するならば……達しない》この＊印の間のチベット訳は bsgrun na/brgya’i char yang nye bar mi ’gro zhing stong gi cha dang/’bum gyi cha dang/grangs dang/cha dang bgrang ba dang/dpe dang/rgyur yang nye bar mi ’gro’o// であり、これらに対応する個々のサンスクリットは、ラモット教授によって、恐らくは『翻訳名義大集』nos. 5083–5087 に基づいてであろうが、ほぼ還元されているが、これはむしろ『瑜伽師地論』「菩薩地」からほぼ同文が回収できるものである。以下に、『解深密経』にはあるが「菩薩地」の方にない upama（dpe、近似）だけを補って、それを示せば “upanidhāya śatatamīm api kalāṃ nôpaiti sahasratamīm api saṃkhyām api kalām api gaṇanām 〔apy upamām〕 apy upaniṣadam api nôpaiti.”（Wogihara ed., p. 104, ll. 7–9: D. ed., No. 4037, Wi, 56a7–b1: 玄奘訳、大正蔵、三〇巻、五〇二頁下）である。なお、「菩薩地」のこの箇所は、単に用語法において、両者間の類似を告げるだけでなく、教えに対する対処の仕方についても、本経が第三法輪を勧める仕方との類似性があるので注目すべきである。《牛の足跡にある水》チベット訳は ba lang gi rjes kyi chu で、対応サンスクリットは go-khurasyôdakam や go-khurôdaka などのごときが考えられる。「牛の足跡（牛跡）」については、本章第一九段の語釈中を参照されたい。《容認することより、

ないし》この間に、前の第三一段の経文中の「書写し、護持し、黙読し、供養し、宣布し、教示し、朗読し、思惟し」が省略されている。因みに、以下の「成就より、ないし」の場合も同様である。

解説 この段はきわめて平易な比喩による記述であるから、取り立てて説明をする必要もないと思うが、本章の第一九段とは、絶えず引き較べながら読むべきである。両者は全く同じことを言っているわけではないから微妙なところもあるが、この段は、要するに、未了義経の無自性の真義を示す了義を信奉する功徳が、未了義のそれと比較を絶して抜きん出ていることを示したものであり、他方、第一九段は、未了義経の無自性の真義が凡俗の知見を絶していることを示したものであるが、かかる抜きん出たものの前では、謙虚にならなければならないという人格主義に訴える点に共通性がある。しかし、人格という事実に訴える事実主義が、かえって差別主義になりがちだという点にも気を配るべきである。実修行派の一乗方便三乗真実説は差別主義であるが、第二法輪の無自性を文字どおり理解できる人は、第三法輪の実在論的仏教しか理解できない人よりもはるかに勝れているとはっきり評価しながら、後者も無自性を文字どおり素直に理解できるようになれば、後者の状態にあるのも暫時のことにすぎないとの見方をとる中論学派の三乗方便一乗真実説は、むしろ差別主義を否定する方向にあるといえるであろう。それに、無我説の仏教は本来人格主義とは馴染まないものなのである。

三三　これを勝義の了義の説示として受持することの勧めとその会座の結果

三三　〔世尊が〕このようにおっしゃると、パラマールタサムドガタ菩薩は、世尊にむかって、次のように請うた。「世尊よ、この解深密の法門において説示されたこの名称は、一体なんでございましょうか。これは、どのように受持されるべきでしょうか。」と。

世尊は彼におっしゃった。「パラマールタサムドガタよ、これは、勝義の了義の説示なのであって、これは、勝義の了義の説示といわれると受持するがよい。」と。

この勝義の了義の説示が説明されたとき、六十万の衆生は、無上正等覚に対して心が生じた。三十万の声聞は、諸法に関して法眼は塵がなくなり垢を離れて清浄となり、十五万の声聞は、取がなく諸漏より心が解放し、七万五千の菩薩は、無生法忍を得たのであった。

パラマールタサムドガタの章　第七

語釈　《解深密の法門》チベット訳は dgongs pa nges par 'grel pa'i chos kyi rnam grangs で、対応サンスクリットは saṃdhi-nirmocana-dharma-paryāya。玄奘訳は「解深密法門」、菩提流支訳は「深密解脱修多羅〔中此〕法門」。「隠された意図を解放することという教法の観点」との意。端的にいえば、本経のタイトルそのものと同じで、本経の中で、以上のことをテーマとした箇所はなんと命名されるべきか、との問に連なる。しかるに、この「解深密の法門」という言い方は、これ以下の第八章「分別瑜伽品」、第九章「地波羅蜜品」、第十章「如来成所作事品」のそれぞれの章末には見られるのであるが、本経としては、

この「無自性相品」が初出である。このことは、経典成立史上、ここまでが一区切りと思われた時期があったことを証しているのかもしれない。《勝義の了義の説示》チベット訳は don dam pa'i nges pa'i don bstan pa で、対応サンスクリットは paramārtha-nītārtha-nirdeśa。玄奘訳は「勝義了義教」、菩提流支訳は「第一義了義修多羅」。この呼称には、本経が、この章に至るまでにおいて、無自性を説く『般若経』の真意を紐解き、無自性を所分別の非存在と依他起と円成実の存在という二つに峻別したという自負によって自らの立場を「了義」とし、依他起において所分別が絶対に非存在であるということが円成実にして「勝義」であることを主張したという経緯がストレートに表現されているといえる。《無生法忍》チベット訳は mi skye ba'i chos la bzod pa で、対応サンスクリットは anutpattika-dharma-kṣānti。無自性のゆえに諸法が本来無生であるということを知的に耐えて受けいれること。

解釈　「解深密の法門」において「勝義の了義の説示」がなされたことを押えるなら、本章末尾としてはそれで充分であろう。

あとがき

本書がこのような形で世に出る機会を与えてくだされたのは、春秋社編集部の佐藤清靖氏と、上田鉄也氏である。二十余年前に遡れば、佐藤氏とはいわゆる同じ釜の飯を食った仲であるが、多少改まったお電話のあった後に、上田氏とともに私の研究室を訪ねてくださったのは一昨年の夏のことであった。伺えば、同社の「読む」シリーズの一冊として私に唯識についてなにか書いて欲しいとの慫慂である。佐藤氏のお考えの中には『摂大乗論』を取り上げてもらいたいとのプランもあったようであるが、特にこだわらないということだったので、当時私が最も関心を寄せていた『解深密経』でよいならなにか書けそうだとお答えした。それで結構ということになってから「解釈学」をめぐってかなり話し合いがもたれたと思うが、『唯識の解釈学』という書名が決まったのはその時である。私は、仏教に対して解釈学を試みたのが唯識であるという意味で「仏教の解釈学」という書名に相当こだわったと思うが、佐藤氏は「唯識の解釈学」という書名を強く主張した。その場合には「唯識という解釈学」という意味になるが、今考えると、この書名で説得されたことがかえってよかったと佐藤氏にはつくづく感謝している。その「唯識という解釈学」がどのようなものであるかということは、成功

しているか否かを別とすれば、本書に示したとおりである。

さて、この仕事もいよいよ私の手元を離れようとしているが、この仕事の間、私は確かに「解釈学」の生態には考えをめぐらしてきたが、「唯識」そのものに対してはあまり注意が行き届いていなかったかもしれないと多少は反省もしている。今はこのわずかな余白でその欠を充分に埋めることは叶わないが、「識」に対する仏教の正統派と実修行派との考え方の相違だけは明確に指摘しておいた方がよいであろう。仏教の正統説では、「xである」と判断することが重んじられたとは本書でも再三触れたとおりであるが、この判断が「識（vijñāna）」であり、xと判断される対象としての性質が「法（dharma）」なのである。この「識」の同義語として、正統説は「心（citta）」や「意（manas）」を挙げるが、「唯識」を主張する実修行派はこの説を採らない。実修行派によれば、「心」も「意」も「識」も全く別個のものとして重層的に同時に存在するもので三者は別義であり、その最も深層にあってあらゆる意識活動を支えている基盤が「心」であるとされる。この「心」はアーラヤ識とも呼ばれ、それを対象とする自我意識が「意」にほかならない。いずれにせよ、この派の主張する「心」や「意」は、「xである」と判断されるような明確な対象をもたないものなのである。しかし、このような「心」「意」を認めることは、それらを「識」の同義語と見做した仏教の正統説に対して明らかに反旗を翻すことであったから、実修行派は、正統派の六識説に対しても八識説という「解釈学」を試みる必要があったといわなければならない。その試みの一つの現われが、本書で直接取り上げることのなかった、『解深密経』第五章「心意識相品」なのであるが、機会があればまた触れてみたいものだとも思

う。

なにはともあれ、本書の題名は『唯識の解釈学』と決まったのであった。その時に、原稿はいつがよいかということになり、翌年の春休みということで承諾した。その春休みは、幸い私も雑用がなく、原稿はほぼ約束どおりに脱稿したのであるが、その後に私の身辺や出版社の事情で多少この仕事を避けていなければならなかったものの、一旦ことが進み出すや、それは私も信じられないくらいの早さで進捗した。全ては、佐藤清靖氏のお蔭はもちろんのこと、上田鉄也氏の献身的な御尽力があったればこそである。なお、上田氏には、索引作成という本書の価値を高める上で、また格別な御配慮と御協力をいただいた。ここに、両氏の名を記して深く感謝の意を表する次第である。

一九九四年一月三十日

袴谷憲昭　記す

Z

S

T

Y

N

P

R

J

K

L

M

C

D

G

や行

ら行

チベット語

B

は行

ま行

た行

な行

か行

さ行

袴谷憲昭（はかまや　のりあき）
一九四三年、北海道に生まれる。
一九六六年、駒沢大学仏教学部卒業。
一九七二年、東京大学大学院博士課程満期退学。
現在、駒沢大学仏教学部教授（一九九四年四月より、駒沢短期大学仏教科教授）。
著書に『本覚思想批判』『批判仏教』『道元と仏教』他。

唯識の解釈学――『解深密経』を読む
一九九四年二月二八日第一刷発行
著　者――袴谷憲昭
発行者――神田明
発行所――株式会社春秋社
東京都千代田区外神田二‐一八‐六　郵便番号一〇一
電話〇三‐三二五五‐九六一一　振替東京八‐二四八六一
装丁者――清水良洋
印刷所――萬友印刷
製本所――徳住製本所
定価はカバー等に表示してあります
 ISBN4-393-13281-5

索　引

和漢語

あ行